وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی: وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنْ

اس ارشادِ خداوندی کا ایک عمدہ مصداق یعنی علم جدال و کلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ
حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی کا تصنیف کردہ

مُلقّب به

الانتباهات المفيده
عن
الاشتباهات الجديده

بحواشی نفیسہ

اس رسالہ میں شبہات جدیدکا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے

ناشر
مکتبہ امدادیہ ملتان، پاکستان

وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی: وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ

اس ارشادِ خداوندی کا ایک عمدہ مصداق یعنی علم جدال وکلام جدید کا ایک نہایت مفید رسالہ حضرت اقدس مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب حنفی تھانوی کا تصنیف کردہ

مُلقّب به

الانتباهات المفيده

عن

الاشتباهات الجديده

بحواشی نفیسہ

اس رسالہ میں شبہات جدیدکا باضابطہ جواب نہایت وضاحت سے دیا گیا ہے

ناشر

مکتبہ امدادیہ ملتان، پاکستان

فهرست مضامين الانتباهات المفيدة

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱	وجہ تالیف رسالہ	۵
۲	افتتاحی تقریر	۸
۳	تمہید معہ تقسیم حکمت جو بطور مقدمہ کے ہے	۹
۴	اصولِ موضوعہ	۱۴
۵	نمبر (۱) کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اسکے باطل ہونے کی دلیل نہیں۔	۱۴
۶	نمبر (۲) جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اُس کے وقوع کو بتلاتی ہو اس کے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دلیل نقلی اس کے عدم وقوع کو بتلادے تو عدمِ وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔	۱۵
۷	نمبر (۳) محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جدا جدا ہیں الخ۔	۱۷
۸	نمبر (۴) موجود ہونے کے لئے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں	۱۹
۹	نمبر (۵) منقولاتِ محضہ پر دلیلِ عقلی کا قائم کرنا ممکن نہیں، اِس لئے ایسی دلیل کا مطالبہ جائز نہیں	۲۰
۱۰	نمبر (۶) نظیر اور دلیل جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں، ایک نہیں، اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں	۲۱
۱۱	نمبر (۷): دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں، الخ	۲۲
۱۲	انتباہِ اوّل متعلق حدوثِ مادہ	۲۵
۱۳	انتباہِ دوم متعلق تعمیم قدرت	۲۸

۱۴	انتباہِ سوم متعلق نبوت	۳۲
۱۵	انتباہِ چہارم متعلق قرآن...... منجملہ اصول اربعہ شرع	۳۶
۱۶	انتباہ پنجم متعلق حدیث	۴۰
۱۷	انتباہِ ششم متعلق اجماع...... منجملہ اصول شرع	۴۴
۱۸	انتباہِ ہفتم متعلق قیاس...... منجملہ اصول شرع	۴۶
۱۹	انتباہِ ہشتم متعلق حقیقت ملائکہ و جن و منہم ابلیس	۴۹
۲۰	انتباہِ نہم متعلق واقعاتِ قبر و موجوداتِ آخرت جنت، دوزخ صراط و میزان	۵۰
۲۱	انتباہِ دہم متعلق بعض کائنات طبعیہ	۵۱
۲۲	انتباہ یازدھم متعلق مسئلہ تقدیر	۵۵
۲۳	انتباہ دوازدہم متعلق ارکانِ اسلام و عبادات	۵۷
۲۴	انتباہِ سیزدہم متعلق معاملاتِ باہمی و سیاسیات	۶۰
۲۵	انتباہِ چہاردہم متعلق معاشرات و عاداتِ خاصہ	۶۱
۲۶	انتباہِ پانزدہم متعلق اخلاقِ باطنی و جذباتِ نفسانیہ	۶۲
۲۷	انتباہِ شانزدہم متعلق استدلالِ عقلی	۶۳
۲۸	اختتامی التماس	۶۴

الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وجہ تالیف رسالہ

حَمْدًا وَسَلَامًا بَالِغَیْنِ سَابِغَیْنِ. اس زمانہ میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی پیدا ہوگئی ہیں اور ہوتی جاتی ہیں اُن کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر آرہی ہے کہ علم کلام جدید مُدَوَّن ہونا چاہئے گو یہ مقولہ علم کلام مُدَوَّن کے اصول پر نظر کرنیکے اعتبار سے خود متکلم فیہ ہے کیونکہ وہ اصول بالکل کافی وافی ہیں چنانچہ اُن کو کام میں لانے کے وقت اہل علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ عین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے لیکن باعتبار تفریع کے اس کی صحت مُسلّم ہوسکتی ہے مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہوا اور اس سے علم کلام قدیم کی جامعیت نہایت وضوح کے ساتھ ثابت ہوتی ہے کہ گو شبہات کیسے ہی اور کسی زمانے میں ہوں مگر اُن کے جواب کیلئے بھی وہی علم کلام قدیم کافی ہو جاتا ہے سو ایک اصلاح تو اس مقولہ میں ضروری ہے دوسری ایک اصلاح اس سے بھی زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ مقصود اکثر قائلین کا اس مقولہ سے یہ ہوتا ہے کہ شرعیات علمیہ وعملیہ جو جمہور کے متفق علیہ ہیں اور ظواہر نصوص کے مدلول اور سلف سے محفوظ و منقول ہیں تحقیقات جدیدہ سے اُن میں ایسے تصرفات کئے جاویں کہ وہ ان تحقیقاتؔ پر منطبق ہو جاویں گو اُن تحقیقات کی صحت پر مُشاہدہ یا دلیل عقلی قطعی شہادت نہ دے سو یہ مقصود ظاہر البطلان ہے جن دعووں کا نام تحقیقات جدیدہ رکھا گیا ہے نہ وہ سب تحقیق کے درجے کو پہنچے ہوئے ہیں بلکہ زیادہ حصہ اُن کا تخمینیات و وہمیات ہیں اور نہ اُن میں اکثر جدید ہیں بلکہ فلاسفہ متقدمین کے کلام میں وہ مذکور پائے جاتے ہیں اور ہمارے متکلمین نے ان پر کلام بھی کیا ہے چنانچہ کتب کلامیہ کے دیکھنے

ؔ مقصد ان کا یہ ہے کہ مذہبی تحقیقات اور احکام میں کچھ تغیر و تبدل کر کے ان کو سائنس جدید کے مطابق کرلیا جائے۔ (آسیا آبادی)

سے اسکی تصدیق ہوسکتی ہے البتہ اس میں شبہ نہیں کہ بعضے شبہات جو اَلْسِنَۃ سے مندرس ہو چکے تھے اُن کا اَب تازہ تذکرہ ہوگیا ہے اور بعض کا کچھ عنوان جدید ہوگیا ہے اور بعض کے خود مبانی جن کو واقعی تحقیقات جدیدہ کہنا صحیح ہوسکتا ہے باعتبار معنون کے بھی جدید پیدا ہوگئی ہیں اس اعتبار سے ان شبہات کے اس مجموعہ کو جدید کہنا زیبا اور انکے دفع اور حل اور جواب کو اس بناء پر بھی کہ جدید شبہات بالمعنی المذکور کے مقابلے میں ہیں ونیز اس وجہ سے بھی کہ بلحاظ مذاق اہل زمانہ کے کچھ طرز بیان میں جدت مفید ثابت ہوتی ہے، کلام جدید کہنا درست و بجا ہے اور اس تاویل سے یہ مقولہ کہ علم کلام جدید کی تدوین ضروری ہے محل انکار نہیں بہر حال جس معنی پر بھی یہ ضروری ہے مدت سے اس ضرورت کے رفع کرنے کی مختلف صورتیں ذہن میں آیا کرتی تھیں بعضی اُن میں گو مکمل تھیں مگر اُسکے ساتھ ہی مُطَوَّل بھی تھیں اِسلیئے اس مختصر صورت پر اکثر ذہن کو قرار ہوتا تھا کہ جتنے شبہات اسوقت زبان زد یا حوالۂ قلم ہو رہے ہیں ان سب کو جمع کر کے ایک ایک کا جزئی طور پر جواب منضبط ہو جائے کہ موجود شبہات کے رفع کیلئے بوجہ اُنسے بالخصوص تعرض ہونیکے زیادہ نافع ہوں گے اور ان جزئیات کی تقریر کے ضمن میں جو کلیات ضرور یہ حاصل ہونگی وہ ایسے شبہات کے امثال و نظائر مستقبلہ کیلئے ان شاء اللہ تعالیٰ دافع ہوں گے چونکہ اس طریق میں شبہات کے جمع ہونے کی ضرورت تھی اور یہ کام صرف مجیب کا نہیں ہے اسلئے میں نے اس بارے میں اکثر صاحبوں سے مدد چاہی اور انتظار رہا کہ شبہات کا کافی ذخیرہ جمع ہو جائے تو اس کام کو بنام خدا شروع کیا جاوے ہنوز اسکا انتظار ہی تھا کہ اس اثناء میں احقر کو شروع ذیقعدہ ۱۳۲۷ھ میں سفر بنگال کا پیش آیا راہ میں اپنے چھوٹے بھائی سے ملنے کیلئے علی گڑھ (کہ وہ وہاں سب انسپکٹر ہیں) اُترا کالج کے بعض طلبہ کو اطلاع ہوگئی وہ ملنے آئے اور اُن کی ایک جماعت نے سیکرٹری صاحب یعنی جناب نواب وقار الامراء سے اطلاع کردی اور عجب نہیں کہ سفارش وعظ کی درخواست بھی کی ہو جناب نواب صاحب کا رات کو رقعہ اسی مضمون کا پہنچا اور صبح کو خود بدولت تشریف لائے اور اپنے ہمراہ کالج

لے گئے جمعہ کا دن تھا وہاں ہی نماز پڑھی اور حسب استدعاء عصر تک کچھ بیان کیا جس کا خلاصہ
آگے افتتاحی تقریر کے عنوان کے تحت مذکور بھی ہے طلبائے کالج کی ہیئت استماع سے یہ
اندازہ ہوا کہ اُن کو ایک درجے میں حق کی طلب اور انتظار ہے اور فہم وانصاف کے آثار بھی
معلوم ہوئے چنانچہ آئندہ کیلئے بھی وقتاً فوقتاً اپنی اصلاح کے مضامین ومواعظ سُنانے کے
خواہاں ہوئے جس کو احقر نے دینی خدمت سمجھ کر بخوشی منظور کرلیا اور اس حالت کو دیکھ کر اُس
مختصر صورت مذکورہ بالا میں اور اختصار ذہن نے تجویز کیا جسمیں اُس صورت سابقہ کی کچھ
ترمیم بھی ہوگئی وہ یہ کہ شبہات جزئیہ کے جمع ہونے کا جو کہ اوروں کے کرنیکا کام ہے سردست
انتظار چھوڑ دیا جاوے بلکہ جو شبہات ابتک کانوں سے خطاباً یا آنکھوں سے کتاباً گذرے ہیں
صرف اُن ہی کے ضروری قدر کے موافق جواب اپنے وعظوں سے اِن طلبہ کے روبرو پیش
کردئے جاویں اور دوسرے غائبین کے افادہ کیلئے اُن کو ملخص ومختصر طور پر لکھ کر بھی شائع
کردئے جاویں خواہ تقریر مقدم ہو اور تحریر موخر یا بالعکس حسب اختلاف وقت وحالت اور اگر
اس سلسلہ کے درمیان میں اس سے پس وپیش کچھ حضرات شبہات کے جمع ہونے میں امداد
دیں تو وہ مختصر صورت مذکورہ سابق بھی قوت سے فعل میں لے آئی جاوے اور اس رسالہ کا اُسکو
دوسرا حصہ بنادیا جاوے ورنہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس ابتدائی رسالہ کے بھی قریب قریب کافی
ہوجانے کی اُمید ہے اور اگر اس کو سبقاً سبقاً پڑھانے والا کوئی مل جاوے تو نفع اور بھی اتم
مرتب ہو اور اگر حق تعالیٰ کسی کو ہمت دے اور وہ کتب مُلحدین ومُضرِفین کو جس میں اسلام پر
سائنس یا قواعد مخترعہ تمدن کے تعارض کے بنا پر شبہات کئے گئے ہیں جمع کرکے مفصل اجوبہ
بصورت کتاب قلمبند کردے تو ایسی کتاب علم کلام جدید کے مفہوم کا احق مصداق ہوجاوے
جسکا ایک جامع نمونہ الحمد للہ رسالہ حمیدیہ فاضل طرابلسی کی افادات میں سے مدون بھی ہوچکا
ہے اور جس کا ترجمہ مسمی بہ سائنس واسلام ہندوستان میں شائع اور اکثر طبائع کو مطبوع ونافع
بھی ہوا ہے وَاللّٰہُ وَلِیُّ التَّوفِیقِ وَبِیَدِہٖ اَزِمَّۃُ التَّحْقِیقِ + اَللّٰھُمَّ یَسِّرْ لَنَا ھٰذَا

الطَّرِیقِ وَاجْعَلْ عَوْنَکَ لَنَا خَیْرَ رَفِیقٍ.

افتتاحی تقریر (جو بطور خطبے کے ہے)

سورۂ لقمٰن کی آیت کا ٹکڑا واتَّبِعْ سَبِیْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ الخ پڑھ کر مضمون لمبا بیان کیا گیا تھا مگر خلاصہ اُسکا لکھا جاتا ہے۔ آج کی تقریر کسی خاص مقصود پر وعظ نہیں ہے بلکہ مختصر طور پر صرف اُن اسباب کا بیان کرنا ہے جن سے آج تک مواعظ علماء کے آپ کو کم نافع ہوئے ہونگے اور اگر اُنکی تشخیص کے بعد تلافی نہ کی گئی تو آیندہ کے مواعظ بھی اگر ہوں اسی طرح غیر نافع ہونگے اُن اسباب کا حاصل آپ کی چند کوتاہیاں ہیں اول کوتاہی یہ ہے کہ شبہات باوجودیکہ رُوحانی امراض ہیں مگر اُن کو مرض نہیں سمجھا گیا یہی وجہ ہے کہ اُن کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے دیکھیئے اگر خدانخواستہ کبھی کوئی مرض لاحق ہوا ہوگا کبھی یہ انتظار نہ ہوا ہوگا کہ کالج میں جو طبیب یا ڈاکٹر متعین ہے وہ خود ہمارے کمرے میں آکر ہماری نبض وغیرہ دیکھے اور تدبیر کرے بلکہ خود اُسکے قیام گاہ پر حاضر ہو کر اُس سے اظہار کیا ہوگا اور اگر اُسکی تدبیر سے نفع نہ ہوا ہوگا تو حدود کالج سے نکل کر شہر کے سِوِل سرجن کے پاس شفاخانہ پہنچے ہونگے اور اگر اُس سے بھی فائدہ نہ ہوا ہوگا تو شہر چھوڑ کر دوسرے شہروں کا سفر کیا ہوگا اور مصارف سفر وفیس طبیب وسامان ادویہ میں بہت کچھ خرچ بھی کیا ہوگا غرض حصول شفا تک صبر وقناعت نہ ہوا ہوگا پھر اِن شبہات کے عروض میں کیا وجہ ہے کہ اس کا انتظار ہوتا ہے کہ علماء خود ہماری طرف متوجہ ہوں آپ خود اُنسے کیوں نہیں رجوع کرتے اور اگر رجوع کرنے کے وقت ایک عالم سے (خواہ اسوجہ سے کہ اُنکا جواب کافی نہیں خواہ اس وجہ سے کہ وہ جواب آپ کے مذاق کے موافق نہیں) آپ کو شفا نہیں ہوتی تو کیا وجہ ہے کہ دوسرے علماء سے رجوع نہیں کرتے یہ کیسے سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس کا جواب کسی سے بن نہ پڑے گا تحقیق کر کے تو دیکھنا چاہئے حالانکہ جس قدر معالجۂ جسمانیہ میں صرف ہوتا ہے یہاں اُسکے مقابلے میں کچھ بھی صرف نہیں ہوتا ایک جوابی کارڈ میں جس عالم سے چاہو جو چاہو

پوچھنا ممکن ہے دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی سے رجوع نہ کرنے کی سو یہ خود بڑی غلطی ہے اگر اپنے خیالات کی علما سے تحقیق کی جاوے تو اپنی غلطیوں پر اُسوقت اطلاع ہونے لگے۔ تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اتباع کی عادت کم ہے اور اسی سبب سے کسی امر میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے ہر امر میں دلائل واسرار ولمیات ڈھونڈے جاتے ہیں حالانکہ غیر کامل کو بدون تقلید کامل کے چارہ نہیں اس سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل وعلل نہیں ہیں سب کچھ ہیں مگر بہت سے امور آپ کے افہام سے بعید ہیں جیسے اقلیدس کی کسی شکل کا ایسے شخص کو سمجھانا جو حدود واصول موضوعہ وعلوم متعارفہ سے ناواقف ہو سخت دشوار ہے اسی طرح شرائع کیلئے کچھ علوم بطور آلات ومبادی کے ہیں کہ طالب تحقیق کیلئے اُن کی تحصیل ضروری ہے اور جو شخص اُن کی تحصیل کیلئے فارغ نہ ہو اُس کو تقلید سے چارہ نہیں پس آپ حضرات اپنا دستور العمل اس طرح قرار دیں کہ جو شبہہ واقع ہو اُس کو علما سے حل ہونے تک برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے اُس میں اپنے اندر کمی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق اور اُنکا اتباع کریں۔ انشاء اللہ بہت جلد پوری اصلاح ہو جاویگی۔ فقط

تمهید مع تقسیم حکمت

(جو بطور مقدمہ کے ہے)

حکمت جس کو فلسفہ کہتے ہیں ایک ایسا عام مفہوم ہے جس سے کوئی علم خارج نہیں اور اُسی میں شریعت بھی داخل ہے اور اسی تعلق کے سبب اس جگہ حکمت سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حکمت نام ہے حقائق موجودہ کے علم کا جو مطابق واقع کے ہو اس حیثیت سے کہ اُس سے

۔ فلسفہ کی خلاصہ تعریف درج ذیل ہے: موجودات واقعی کے حالات واقعی کے جاننے کو فلسفہ کہتے ہیں۔ فلسفہ حالانکہ سائنس سے قوی ہے لیکن علم کلام سے کمزور ہے۔ فلسفی نہ موجودات واقعی سے پوری طرح واقف ہیں نہ حالات واقعی کو پوری طرح جانتے ہیں۔ کیونکہ یہ وحی الٰہی سے روشنی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ وحی الٰہی سے روشنی جناب نبی کریم ﷺ کے واسطے سے مل سکتی تھی اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخبرین صادقین کے فرد اعلیٰ تھے۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نفس کو کوئی کمال معتد بہ[1] حاصل ہو اور جتنے علوم ہیں سب میں کسی نہ کسی حقیقت ہی کے احکام مذکور ہوتے ہیں۔ غرض اس حکمت کی تقسیم اوّلی دو قسم ہیں کیونکہ جن موجودات سے بحث کیجاتی ہے یا تو وہ ایسے افعال و اعمال ہیں جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا ایسے موجودات ہیں جن کا وجود ہمارے اختیار میں نہیں۔ قسم اول کے احوال جاننے کا نام حکمت عملیہ ہے اور قسم ثانی کے احوال جاننے کا نام حکمت نظریہ ہے اور ان دو قسموں میں سے ہر قسم کی تین تین قسمیں ہیں کیونکہ حکمت عملیہ یا تو ایک ایک شخص کے مصالح کا علم ہے اس کو تہذیب[2] اخلاق کہتے ہیں یا ایک ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک گھر میں رہتے ہیں اس کو تدبیر المنزل کہتے ہیں اور یا ایسی جماعت کے مصالح کا علم ہے جو ایک شہر یا ایک مُلک میں رہتے ہیں اس کو سیاست مدنیہ کہتے ہیں یہ تین قسمیں حکمت عملیہ کی ہوئیں اور حکمت نظریہ یا تو ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو اصلا مادہ کی محتاج نہیں نہ وجود خارجی میں نہ وجود ذہنی میں اس کو علم الٰہی کہتے ہیں اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود خارجی میں تو محتاج الی المادہ ہیں مگر وجود ذہنی میں نہیں اسکو علم ریاضی کہتے ہیں اور یا ایسی اشیاء کے احوال کا علم ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں محتاج الی المادہ ہیں اس کو علم طبعی کہتے ہیں۔ یہ تین قسمیں حکمت نظریہ کی ہیں۔ پس حکمت کی کل یہ چھ قسمیں ہوئیں: نمبر۱ تہذیب اخلاق۔ نمبر۲ تدبیر

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) جبکہ ادراک کے تین آلے ہیں: (۱) مخبر صادق کی خبر۔ (۲) عقل۔ (۳) محسوسات۔ اپنے اپنے موقع پر یہ تینوں کام کرتے ہیں۔ ایک آلہ کو چھوڑ دینے والا حالات واقعی پوری طرح کیسے جان سکتا ہے۔

دوسرے ذریعہ (عقل) کو فلاسفہ ضرور کام میں لاتے ہیں اور استدلال عقلی پر بنا کرتے ہیں مگر اس سلسلہ میں استقراءِ ناقص سے کام لیتے ہیں۔ کیونکہ استقراء تام نصیب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ معلومات کے ذرائع میں سے فلاسفہ پہلے ذریعہ کے تارک ہیں تو دوسرا ذریعہ بھی ان کے ہاتھ میں کامل نہیں رہا۔ لہٰذا عقل کا تقاضا ہوا کہ مخبر صادق کی خبر کا کوئی بھی انسان تارک نہ بنے۔

[1] کمال معتد بہ کی قید سے فلسفہ اسلام فلسفہ رہے گا، بقیہ کو فلسفہ نہ کہہ سکیں گے۔

عام فلسفی کو دنیوی اعتبار سے جو کمال معتد بہ حاصل ہو اُس کو بھی فلسفہ کہہ دیتے ہیں۔ سوائے بچوں کی طفلانہ حرکات کے کہ اس کو وہ فلسفہ میں شامل نہیں کرتے۔ مثلاً بچے گھر بناتے ہیں یا لکیریں کھینچتے ہیں۔

[2] مرشد کامل بندوں کی صفت (بندگی) کی تعلیم دیتے ہیں اور اُستاد علم سکھاتے ہیں۔ علم اللہ کی صفت ہے۔ اس لئے استاد کا درجہ مرشد سے بڑا سمجھا جاتا ہے۔

منزل۔ نمبر۳ سیاست مدنیہ۔ نمبر۴ علم الٰہی۔ نمبر۵ علم ریاضی۔ نمبر۶ علم طبعی اور گو اقسام الاقسام اور بھی بہت ہیں مگر اصولِ اقسام ان ہی میں منحصر ہیں۔ اَب جاننا چاہئے کہ شریعت کا مقصد اصلی ادائے حقوق خالق وادائے حقوق خلق کو ذریعہ رضائے حق بنانے کی تعلیم ہے گو مصالح دنیویہ بھی اُن پر مرتب ہیں اور جہاں خلاف مصلحت دنیویہ معلوم ہوتا ہے یا تو وہاں مصلحت جمہوری کو مصلحت شخصیہ پر مقدم کیا ہے اور یا اس مصلحت سے زیادہ اس میں روحانی مضرت تھی اُسکو دفع کیا ہے، بہرحال اصل مقصود یہی رضائے حق ہے اور ریاضی وطبعی کو ادائے حقوق خالق یا خلق میں کوئی دخل نہیں اسلئے شریعت نے بطور مقصودیت کے اس سے کچھ بحث نہیں کی اگر کہیں طبعیات وغیرہ کا کوئی مسئلہ آگیا ہے تو بطور آلیت واستدلال علے بعض مسائل الالٰہی کے جسکا مقصود ہونا عنقریب مذکور ہوتا ہے چنانچہ اُس کے ساتھ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ وغیرہ فرمانا اس کی دلیل ہے اَب ایک قسم تو حکمت نظریہ کی یعنی علمِ الٰہی[1] اور حکمتِ عملیہ بجمیع اقسامہا

---

[1] معلومات کے ذرائع تین ہیں:

(۱) وحی: یہ سب سے قوی ذریعہ ہے۔ متکلمین ان علوم سے واقف ہیں جو بذریعہ وحی ملے ہیں۔ اس لئے حقیقت سے واقف ہیں۔ فلاسفہ وہاں تک پہنچتے ہیں جہاں تک عقل کی پرواز ہوسکتی ہے۔ لیکن اپنی غلطیوں سے باخبر ہونے کا کوئی ذریعہ ان کے پاس نہیں ہے۔ متکلمین علوم وحی کی وجہ سے حقیقت شناس ہوتے ہیں۔ اگر فلسفی اُس مسئلہ میں کسی اور نتیجہ پر پہنچا ہے تب یہ بحیثیت فلسفی کے غور کرتے ہیں کہ کس مقام پر اُس فلسفی نے عقل سے کام لینے میں غلطی کی۔ اس طرح فلاسفہ کی غلطیوں کی متکلمین گرفت کر لیتے ہیں۔

(۲) عقل: یہ معلومات کا اوسط درجہ کا ذریعہ ہے۔ فلاسفہ کی معلومات کا دار ومدار یہی ذریعہ ہے۔ فلاسفہ کی پرواز بہت بلند ہوتی ہے۔ مگر پھر بھی کہیں کہیں غلطی کر جاتے ہیں۔ فلسفہ کی بعض بنیادیں (جس میں مذہب اسلام سے تعارض ہوتا ہے) استقراء ناقص پر ہیں اور حقیقت معلوم ہوسکتی ہے استقراء کامل کے بعد اور استقراء کامل انسان کی طاقت سے باہر ہے۔

(۳) محسوسات: معلومات حاصل کرنے کا یہ سب سے کمزور ذریعہ ہے۔ اہلِ سائنس اس سے اکثر کام لیتے ہیں۔ اس لئے اہلِ سائنس جن نتائج پر پہنچتے ہیں ان میں روزانہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ محسوسات میں مشاہدہ بھی داخل ہے اور مشاہدے وغیرہ سے جو معلومات ہوتی ہیں اُن کا صحیح ہونا یقینی نہیں ہوتا۔ مثلاً اُڑتے ہوئے ہوائی جہاز کا جب مشاہدہ کرتے ہیں تو چھوٹا سا معلوم ہونے لگتا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں چھوٹا نہیں ہوتا۔ مثلاً پانی کے متحرک اجزائے ذی مقراطیسیہ کا جب سائنس دان خوردبین سے معائنہ کرتے ہیں تو یہ کہنے لگتے ہیں کہ پانی میں کیڑے ہیں۔ مشاہدے سے تو ہمیشہ صحیح حقیقت نہیں معلوم ہوتی اور عقل سے کام لینے کے وہ عادی نہیں۔ اگر عقل سے کام لینے کے سائنس دان عادی ہوتے تو یہ ضرور سوچتے کہ حرکت کے لئے حیات تو لازمی نہیں ہے۔ پتہ چلا حرکت کا اور قائل ہوگئے حیات کے۔ اگر قابلِ تعریف ہیں تو وہ حکومتیں ہیں جو سائنس کی ترقی کے لئے کروڑوں روپیہ صرف کر رہی ہیں نہ کہ سائنس دان کہ جن کے پاس اب بھی معلومات کا ذریعہ تک قوی نہیں ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باقی رہ گئیں چونکہ ان سب کو مقصدِ مذکور یعنی ادائے حقوق میں دخل ہے اِسلئے ان سب سے کافی بحث کی ہے۔ چنانچہ حکمت عملیہ کے مباحث کے کمال میں تو خود متبعین فلاسفہ نے بھی اعتراف کرلیا ہے کہ اِنَّ الشَّرِیْعَۃَ الْمُصْطَفَوِیَّۃَ قَدْ قَضَتِ الْوَطَرَ عَلٰی اَکْمَلِ وَجْہٍ وَاَتَمِّ تَفْصِیْلٍ اور علم الٰہی کے مباحث میں بھی دلائل کے موازنہ کرنے سے حکما کو اسی اعتراف کی طرف مضطر ہونا پڑتا ہے۔ پس مبحوث عنہ فی الشریعۃ ایک تو علم الٰہی ہوا جسکے فروع میں سے مباحث وحی ونبوۃ واحوال معاد بھی ہیں اسکا نام علم عقائد ہے اور دوسرا مبحوث عنہ حکمت عملیہ ہوئی جسکے اقسام واردہ فی الشرع یہ ہیں۔ عبادات، اور، معاملات، اور معاشرت، اور، اخلاق، اور یہ اقسام مشہور قسموں تہذیب اخلاق وتدبیر منزل وسیاست مدنیہ سے متغائر نہیں بلکہ باہم دگر متداخل ہیں جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہوسکتا ہے۔ غرض علوم شرعیہ پانچ ہوئے چاروں یہ اقسام جو ابھی مذکور ہوئے اور عقائد، مجھ کو ان اجزائے پنجگانہ میں سب پر بحث مقصود نہیں بلکہ اُن میں سے محض اُن امور پر جن پر نو تعلیم یافتوں کو کسی وجہ سے شبہہ ہوگیا ہے اور وہ شبہات چونکہ اعتقادی ہیں اس معنی پر سب مباحث سے مقصود جزء اعتقادی ہی پر کلام ٹھہرا اور ہرچند کہ مقتضا ترتیب کا یہ تھا کہ اول ایک قسم کے تمام ایسے مسائل سے فارغ ہوکر دوسری قسم کو شروع کیا جاتا مگر نظر بہ تجدید نشاط مخاطبین کیلئے مختلط طور پر کلام کرنا زیادہ

(بقیہ حاشیہ) عقل سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ زیادہ قوی ہوتی ہیں اُن معلومات سے جو معلومات محسوسات سے حاصل ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر کبھی فلسفہ اور سائنس کے اصولوں میں تعارض ہوجائے تو فلسفہ کے اصولوں کو قابلِ ترجیح سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب قوی اور کمزور میں تعارض ہوتا ہے تو قوی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس ہی قاعدہ کی بناء پر متکلمین کی بات کو ترجیح ہوگی فلسفی کی بات پر، کیونکہ متکلمین علوم وحی کے ذریعہ حقیقت تک پہنچے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کی حقیقت جتنی کہ اس چیز کو بنانے والا جانتا ہے اور کوئی نہیں جان سکتا۔

خلاصہ یہ کہ متکلمین کی پرواز فلاسفہ سے بلند ہے۔ فلاسفہ نے حکمت الٰہیہ کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا۔ اس لئے فلاسفہ نے ثبوت وحی اور معاد کو حکمت الٰہیہ میں داخل نہیں کیا۔ حالانکہ داخل کرنا چاہئے تھا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ارسطو جو مشائیہ کا امام ہے اس کا شارح ابن سینا تو اس کا قائل ہے کہ ثبوت وحی و معاد (آخرت) کو حکمت الٰہیہ میں داخل کرنا چاہئے اور یہ کہ افلاطون جو اشراقیہ کا امام ہے اس کے شارح شیخ شہاب الدین سہروردی بھی اس بات کے قائل ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ علوم وحی کی روشنی نے ان کو اس کا قائل کیا ہے۔

مناسب معلوم ہوا چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ آگے اسی طور پر اپنے معروضات پیش کروں گا اور ان معروضات کا لقب اشتباہات تجویز کرتا ہوں اور یہی تنبیہات مقاصد ہیں اس مجموعہ کے اور ان مقاصد سے پہلے کچھ قواعد کی (جو ان مقاصد کے ساتھ اصول موضوعہ کی نسبت رکھتے ہیں) تقریر کی جاتی ہے اور مقاصد کے مختلف مقامات پر اُن قواعد کا حوالہ دیا جاوے گا تا کہ تفہیم و تسلیم میں سہولت و معونت ہو اللہ تعالیٰ مدد فرماوے، فقط۔

اشرف علی عفی عنہ مقام تھانہ بھون ضلع مظفر نگر

ـــ اس کتاب کے مصنف مدظلہ العالی یعنی حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے اپنی عقائد وغیرہ کی درستی کے بارہ میں اور بعض بعض رسالے بھی تحریر فرمائے ہیں اور وہ بفضلہٖ تعالیٰ طبع بھی ہو گئے ہیں۔ وہ سب اپنے پاس رکھنے کے قابل ہیں۔ ان میں سے ایک "اکسیر فی اثبات التقدیر" ہے۔ اس کتاب میں تقدیر کے مسئلہ کے متعلق جملہ شکوک و اعتراضات کو رفع کر دیا گیا ہے اور ایسی سہل عبارت میں لکھا ہے کہ تقدیر کا ایسا مشکل اور ادق مسئلہ نہایت ہی صاف ہو کر سلجھ گیا اور لوگوں کے لئے باعثِ ہدایت ہوا۔ ان میں سے ایک "اصلاح الخیال" ہے۔ اس میں نئے خیالات کی اصلاح کی گئی ہے جو ہر طرح سے قابلِ قدر ہے۔ ان میں سے ایک "تکمیل الیقین" ہے۔ اس کتاب میں ارکانِ اسلام کو دلائلِ عقلیہ سے ثابت کیا گیا ہے۔ اور یہ کتاب دراصل سائنس والاسلام ہے کہ مولانا کی نظر ثانی و تلخیص کے بعد اس کا نام تکمیل الیقین قرار پایا ہے جو سائنس والاسلام میں ہے وہی ملخصاً اس میں ہے اور "مجموعہ تحذیر الاخوان" میں سود ہندوستان کا بیان ہے اور اس کے علاوہ اور چند رسالے بھی اس میں شامل ہیں، اور "القول الصواب" میں عورتوں کے پردہ مروجہ کا بیان ہے۔

اصول موضوعه

اصول نمبر۱: کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اُسکے باطل ہونے کی دلیل نہیں۔

شرح

باطل ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ دلیل سے اُس کا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امر میں یعنی ایک یہ کہ اُس کا ہونا سمجھ میں نہ آوے اور ایک یہ کہ اُس کا نہ ہونا معلوم ہو جاوے فرق عظیم ہے اور اول کا (یعنی یہ کہ اُسکا ہونا سمجھ میں نہ آوے) حاصل یہ ہے کہ بوجہ عدم مشاہدہ اُس چیز کے اسباب یا کیفیات کا ذہن کو احاطہ نہیں ہوا اس لئے ان اسباب یا کیفیات کی تعیین میں تحیر و تردد ہے لیکن بجز اسکے کہ یہ کہے کہ یہ کیونکر ہوگا وہ اس پر قادر نہیں کہ اُسکی نفی پر کوئی دلیل صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی اور ثانی کا (یعنی یہ کہ اُسکا نہ ہونا معلوم ہو جاوے) حاصل یہ ہے کہ عقل اُسکی نفی پر دلیل صحیح قائم کر سکے عقلی یا نقلی مثلاً کسی دیہاتی نے جس کو ریل دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا یہ سُنا کہ ریل بدوں کسی جانور کے گھسیٹنے کے خود بخود چلتی ہے تو وہ تعجب سے کہے گا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس پر قادر نہیں کہ اسکی نفی پر دلیل قائم کر سکے کیونکہ اُسکے پاس خود اسکا کوئی ثبوت نہیں کہ بجز جانور کے گھسیٹنے کے گاڑی کی حرکت سریعہ ممتدہ کا کوئی اور سبب نہیں ہو سکتا اسکو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں اور اگر وہ محض اتنی بنا پر نفی کا حکم کرنے لگے اور راوی کی تکذیب کرنے لگے تو عقلاً اُسکو بیوقوف سمجھیں گے اور اس بیوقوف سمجھنے کی بنا صرف یہی ہوگی کہ تیری سمجھ میں نہ آنے سے نفی کیسے لازم آئی یہ مثال ہے سمجھ میں نہ آنے کی اور اگر کوئی شخص کلکتہ سے ریل میں ہو کر دہلی اُترا اور ایک شخص نے اُسکے روبرو بیان کیا کہ یہ گاڑی کلکتہ سے دہلی تک آج ایک گھنٹے میں آئی ہے تو وہ مسافر اس کی تکذیب کرے گا اور اسکے پاس اس کی نفی کی دلیل موجود ہے جو اپنا مشاہدہ اور سو دو سو مشاہدہ

کرنے والوں کی (جو کہ اسی گاڑی سے اُترے ہیں) شہادت ہے یہ مثال ہے اسکی کہ اُسکا نہ ہونا سمجھ میں آجاوے۔ اسطرح اگر کسی نے یہ سُنا کہ قیامت کے روز پُل صراط پر چلنا ہوگا اور وہ بال سے باریک ہوگا چونکہ کبھی ایسا واقعہ دیکھا نہیں اسلئے یہ تعجب ہوتا کہ کیونکر ہوگا تعجب نہیں لیکن ظاہر ہے کہ اسکی نفی پر بھی عقل کے پاس کوئی دلیل نہیں کیونکہ سرسری نظر میں دلیل اگر ہوسکتی ہے تو یہ ہوسکتی ہے کہ قدم تو اتنا چوڑا اور قدم رکھنے کی چیز اتنی کم چوڑی تو اُس پر پاؤں کا ٹکنا اور چلنا ممکن نہیں لیکن خود اسی کا کوئی ثبوت نہیں کہ مسافت کی وسعت قدم سے زیادہ ہونا عقلاً ضروری ہے یہ اور بات ہے کہ عادت یوں ہی دیکھی گئی اسکے خلاف نہ دیکھا ہو یا دیکھا ہو مگر اتنا تفاوت نہ دیکھا ہو جیسے بعض کو رسی پر چلتے دیکھا ہے مگر اس میں کیا محال ہے کہ وہاں عادت بدل دی جاوے اس بنا پر اگر کوئی تکذیب کرے گا تو اُسکی حالت اُسی شخص کی سی ہوگی جس نے ریل کے از خود چلنے کی تکذیب کی تھی۔ البتہ اگر کسی نے یہ سُنا کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں فلاں بزرگ کی اولاد کو اگرچہ وہ مومن بھی نہ ہوں اُس بزرگ کے قرب کی وجہ سے مقرب ومقبول بنائے گا چونکہ اسکے خلاف پر دلیل قائم ہے اور وہ دلیل وہ نصوص ہیں جن سے کافر کا نہ بخشا جانا ثابت ہوتا ہے اسلئے اسکی نفی کی جاوے گی اور اسکو باطل کہا جاوے گا یہ فرق ہے سمجھ میں نہ آنے اور باطل ہونے میں۔

اصول نمبر۲: جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیل نقلی صحیح اُسکے وقوع کو بتلاتی ہو اُسکے وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے، اسی طرح اگر دلیل نقلی اُسکے عدم وقوع کو بتلادے تو عدم وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شرح: واقعات تین قسم کے ہوتے ہیں، ایک وہ جنکے ہونے کو عقل ضروری

۔ صرف اجتماع متنافیین وارتفاع متنافیین محال ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی نہیں پایا جارہا ہے تو وہ محال نہیں اور جو محال نہ ہو وہاں دلیل نقلی سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ اصول فلاسفہ کے لئے عموماً اور اہلِ سائنس کے لئے خصوصاً تازیانہ ہے۔ حضرت تھانویؒ کی نظر جتنی عمیق تھی اہلِ سائنس کا تو کیا ذکر، فلاسفہ کی بھی نہ تھی۔

اور لازم بتلادے، مثلاً، ایک آدھا ہے دو کا، یہ امر ایسا لازم الوقوع ہے کہ ایک اور دو کی حقیقت جاننے کے بعد عقل اسکے خلاف کو یقیناً غلط سمجھتی ہے اسکو واجب کہتے ہیں۔ دوسری قسم وہ جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلادے، مثلاً، ایک مساوی ہے دو کا، یہ امر ایسا لازم النفی ہے کہ عقل اسکو یقیناً غلط سمجھتی ہے، اس کو ممتنع اور محال کہتے ہیں۔ تیسری قسم وہ جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلادے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے۔ بلکہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے، اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کیلئے کسی اور دلیل نقلی پر نظر کرے، مثلاً یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنیکے عقل نہ اسکی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے اور نہ اسکے بطلان کو، بلکہ اُس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اسکو ممکن کہتے ہیں۔ پس ایسے امر ممکن کا ہونا اگر دلیل نقلی صحیح سے ثابت ہو تو اُسکے ثبوت اور وقوع کا اعتقاد واجب ہے اور اگر اُسکا نہ ہونا ثابت ہو جاوے تو اُسکے عدم وقوع کا اعتقاد ضروری ہے، مثلاً مثال مذکور میں جانچ کے بعد کہیں اُسکو صحیح کہا جاوے گا کہیں غلط، اسیطرح آسمانوں کا اُس طور سے ہونا جیسا جمہور اہل اسلام کا اعتقاد ہے عقلاً ممکن ہے، یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اُسکے ہونے کی کوئی دلیل ہے، اور نہ نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے، عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے اسلیئے عقل کو اسکے وقوع یا عدم وقوع کا حکم کرنے کیلئے دلیل نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا، چنانچہ دلیل نقلی قرآن وحدیث سے اُسکے وقوع پر دلالت کرنے والی ملی، اسلیئے اُسکے وقوع کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے اور اگر قیاٖ غورثی نظام کو اُسکے عدم وقوع کی دلیل نقلی سمجھی جاوے تو یہ محض ناواقفی ہے، کیونکہ اُسکا مقتضا غایت مافی الباب یہ ہے کہ اُس حساب کی درستی آسمانوں کے وجود یا حرکت پر موقوف نہیں، سو کسی امر واقعی کا کسی امر پر موقوف نہ ہونا دلیل اُسکے عدم کی نہیں، مثلاً کسی واقعی کام کا تحصیلدار پر موقوف نہ ہونا اسکی دلیل کب ہوسکتی ہے کہ شہر میں تحصیلدار موجود بھی نہیں، غایت مافی الباب یہ ہے کہ اُسکا ہونا تحصیلدار کی موجودگی کی بھی دلیل نہیں، لیکن دوسری دلیل سے تو اُسکی موجودگی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

اصول نمبر۳: محال عقلی ہونا اور چیز ہے اور مستبعد ہونا اور چیز ہے۔ محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلاف عادت۔ عقل اور عادت کے احکام جُدا جُدا ہیں دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے محال کو خلاف عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرک بالعقل، ان دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

شرح

محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے اسکو ممتنع بھی کہتے ہیں جس کا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر۲ میں آچکا ہے، اور مستبعد وہ ہے جس کے وقوع کو عقل جائز بتلاوے مگر چونکہ اُسکا وقوع کبھی دیکھا نہیں۔ دیکھنے والوں سے بکثرت سُنا نہیں، اسلئے اُسکے وقوع کو سُن کر اول وہلے میں متحیر و متعجب ہو جاوے جسکا ذکر مع مثال اصل موضوع نمبر۱ میں کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے کے عنوان سے کیا گیا ہے ان کے احکام جدا جدا یہ ہیں کہ محال کی تکذیب وانکار محض بنا بر محال ہونیکے واجب ہے اور مستبعد کی تکذیب وانکار محض بنا بر استبعاد کے جائز بھی نہیں۔ البتہ اگر علاوہ استبعاد کے دوسرے دلائل تکذیب کے ہوں تو تکذیب جائز

ـــ جتنے بھی معجزات ہیں محال عادی (مستبعد) ہیں، محال عقلی نہیں ہیں۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیم کا آگ میں نہ جلنا محال عقلی نہیں۔ یہ صحیح نہیں کہ آگ ہر ایک کو ہر وقت جلاتی ہے، بلکہ موثر حقیقی جب اور جس کے لئے چاہتا ہے تب آگ جلاتی ہے اور جب اور جس کے لئے موثر حقیقی نہ چاہے آگ نہیں جلاسکتی۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ سمندر نام کا ایک جانور ہوتا ہے جو آگ میں رہتا ہے۔ مثلاً بعض لوگ اپنی غلط فہمی سے معراج کو محال عقلی سمجھتے ہیں کہ یہ مسافت اتنی تیزی سے کیسے طے کرلی۔ اگر ان سے سوال کیا جائے کہ جب ہم آفتاب کو دیکھتے ہیں (جو کہ نو کروڑ میل دور ہے) تو ایک شعاع آنکھ سے نکل کر آفتاب تک جاتی ہے اور پھر لوٹ کر آتی ہے اور یہ سب ایک آن میں ہوتا ہے۔ اس کو محال عقلی کیوں نہیں سمجھا جاتا۔ اس ہی طرح قیامت میں ہاتھ پیر کے بولنے پر تعجب ہوتا ہے اور یہ زبان کا لوتھڑا جو ہر وقت بولا کرتا ہے اس پر تعجب کیوں نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ زبان کے بولنے کو دن رات دیکھا کرتے ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ فلاں پیغمبر کے زمانہ میں پتھر سے اونٹنی پیدا ہوئی تھی۔ لوگ اس بات کو محال عقلی سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بلا جوڑے کے کوئی پیدا نہیں ہوسکتا۔ ان کی عقل پر حیرت ہے کہ ان کو مندرجہ ذیل دو اُمور پر تعجب کیوں نہیں ہوا اور ان کو محال عقلی کیوں نہ گردانا۔

(۱) مینڈک کو سکھا کر کوٹ لو۔ برسات کے پانی میں اس کو ڈال دو، سینکڑوں مینڈک پیدا ہو جائیں گے۔

(۲) ققنس جب گاتا ہے تو اس کی چونچ میں جو سوراخ ہوتے ہیں ان سے آگ نکلتی ہے اور ققنس جل جاتا ہے۔ اس راکھ پر جب بارش کا پانی پڑتا ہے تو ہزاروں ققنس پیدا ہو جاتے ہیں۔

بلکہ واجب ہے جیسا اوپر نمبر۱ ونمبر۲ میں مثالوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ اگر کوئی کہے کہ ایک مساوی ہے دو کا تو اُسکی تکذیب ضروری ہے اور اگر کوئی کہے کہ ریل بدوں کسی جانور کے لگائے چلتی ہے تو تکذیب جائز نہیں، باوجودیکہ ایسے شخص کے نزدیک جس نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں مستبعد اور عجیب ہے، بلکہ جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں مگر بوجہ تکرار مشاہدہ والف وعادت کے اُن کے عجیب ہونے کی طرف التفات نہیں رہا۔ لیکن واقع میں یہ مستبعد اور غیر مستبعد اسمیں مساوی ہیں، مثلاً ریل کا اسطرح چلنا اور نطفے کا رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانا فی نفسہ ان دونوں میں کیا فرق ہے بلکہ دوسرا امر واقع میں زیادہ عجیب ہے مگر جس دیہاتی نے امر اول کو کبھی نہ دیکھا ہو اور امر ثانی کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا آیا ہو تو ضرور وہ امر اول کو اس وجہ سے عجیب سمجھے گا اور امر ثانی کو باوجودیکہ وہ امر اول سے عجیب تر ہے عجیب نہ سمجھے گا اسی طرح جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا وہ گراموفون کے اس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اس فعل کو عجیب سمجھتا ہے اور عجیب سمجھنے کا تو مضایقہ نہیں لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھ کر نص کی تکذیب کرے یا بلا ضرورت اُسکی تاویلیں کرے، غرض محض استبعاد کی بنا پر اُسمیں احکام محال کے جاری کرنا غلطی عظیم ہے البتہ اگر علاوہ استبعاد کے اور کوئی دلیل صحیح بھی اُسکے عدم وقوع پر قائم ہو تو اُسوقت اُسکی نفی کرنا واجب ہے، جیسا نمبر۱ میں کلکتہ سے دہلی تک ایک گھنٹے میں ریل کے پہنچنے کی مثال ذکر کی گئی ہے اور اگر دلیل صحیح اُسکے وقوع پر قائم ہو اور عدم وقوع پر اُس درجے کی دلیل نہ ہو تو اُسوقت وقوع کا حکم واجب ہوگا مثلاً جب تک خبر بلا تار پہنچنے کی ایجاد شائع اور مسموع نہ ہوئی تھی اُس وقت اگر کوئی اسکی خبر دیتا کہ میں نے خود اُسکو دیکھا ہے تو اگر اس خبر دینے والے کا پہلے سے صادق ہونا یقیناً ثابت نہ ہوتا تو گو تکذیب کی حقیقۃً تو گنجایش نہ تھی مگر ظاہراً کچھ گنجایش ہوسکتی تھی لیکن اگر اُسکا صادق ہونا یقیناً ثابت ہوتا تو

اصلاً گنجائش تکذیب کی نہیں ہو سکتی، یہ ہیں وہ جدا جدا احکام محال اور مستبعد کے، اس بنا پر پل صراط کا بکیفیت کذائیہ گذرگاہ خلائق بننا چونکہ محال نہیں صرف مستبعد ہے اور اُس کے وقوع کی مُخبر صادق نے خبر دی ہے اسلئے اس عبور کی نفی و تکذیب کرنا سخت غلطی ہے اس طرح اُسکی تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔

اصول نمبر ۴: موجود ہونے کیلئے محسوس و مشاہد ہونا لازم نہیں۔

شرح

واقعات پر وقوع کا حکم تین طور پر کیا جاتا ہے، ایک مُشاہدہ، جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا، دوسرے مُخبر صادق کی خبر، جیسے کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا اس میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اس سے زیادہ صحیح اُسکی مکذّب نہ ہو مثلاً کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات کو آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا حالانکہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے پس یہاں مشاہدہ اُسکا مکذّب ہے اسلئے اُس خبر کو غیر واقع کہیں گے۔ تیسرے استدلال عقلی جیسے دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اُسکے طلوع کی خبر دی (مگر چونکہ معلوم ہے کہ دھوپ کا وجود موقوف ہے طلوع آفتاب پر اس لئے) عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے، ان تینوں واقعات میں وجود کا حکم تو مشترک ہے لیکن محسوس صرف ایک واقعہ ہے اور باقی دو غیر محسوس ہیں تو ثابت ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ جس امر کو واقع کہا جاوے وہ محسوس بھی ہو اور جو محسوس نہ ہو اُس کو غیر واقع کہا جاوے، مثلاً نصوص نے خبر دی ہے کہ ہم سے جہت فوق میں سات اجسام عظام ہیں کہ اُن کو آسمان کہتے ہیں اب اگر اس نظر آنے والے نیلگوں خیمہ کے سبب وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں تو یہ لازم نہیں کہ صرف محسوس نہ ہونے سے اُنکے وقوع کی نفی کر دی جاوے بلکہ ممکن ہے کہ وہ موجود ہوں اور چونکہ مُخبر صادق نے اُسکی خبر دی ہے اسلئے اُسکے وجود کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔ جیسا اصول موضوعہ نمبر ۲ میں مذکور ہے۔

اصول نمبر ۵: منقولات محضہ پر دلیل عقلی محض کا قائم کرنا ممکن نہیں اسلئے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔

شرح

نمبر ۴ میں بیان ہوا ہے کہ واقعات کی ایک قسم وہ ہے جن کا وقوع مُخبر صادق کی خبر سے معلوم ہوتا ہے منقولات محضہ سے ایسے واقعات مراد ہیں اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض سے استدلال ممکن نہیں جیسا نمبر ۴ کی قسم سوم میں ممکن ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور اُن میں جنگ ہوئی تھی، اب کوئی شخص کہنے لگے کہ اسپر کوئی دلیل عقلی قائم کرو، تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی[۱] ہو لیکن بجز اسکے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ کوئی امر محال تو ہے نہیں بلکہ ممکن ہے اور اس ممکن کے وقوع کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے اور جس ممکن کے وقوع کی مُخبر صادق خبر دیتا ہے اُسکے وقوع کا قائل ہونا واجب ہے جیسا نمبر ۲ میں مذکور ہوا اسلئے اس واقعہ کا قائل ہونا ضروری ہے اسیطرح قیامت کا آنا اور سب مُردوں کا زندہ ہوجانا اور نئی زندگی کا دور شروع ہونا ایک واقعہ منقولِ محض بالتفسیر المذکور ہے تو اسکے دعوے کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض کا مطالبہ نہیں کرسکتا اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ ان واقعات کا محال عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں گو سمجھ میں نہ آوے کیونکہ ان دونوں کا ایک ہونا صحیح نہیں جیسا نمبر ۱ میں بیان ہوا ہے پس

ـ تاریخ کی بنا نقل پر ہے۔ کیونکہ واقعات کی بناء نقل پر ہے۔ دنیا میں جتنے کاروبار ہوتے ہیں ان سب کی بناء نقل پر ہے۔ بلکہ یہ کہہ دینا بھی غلط نہ ہوگا کہ عقل کو کوئی دخل نہیں۔ مثلاً فلاں جگہ فلاں چیز کا کارخانہ ہے۔ فلاں جگہ فلاں چیز سستی ملتی ہے، ان سب کی بناء نقل پر ہے۔ بعض ناسمجھ کہتے ہیں کہ جو چیز محسوسات سے معلوم ہو اس کے مطابق کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو چیز صحیح ذریعہ سے معلوم ہو اس پر عمل کرنا عقل کے مطابق کرنا ہے۔ اور ذریعہ صحیحہ میں نقل بھی شامل ہے صرف مشاہدہ نہیں۔

حضرت آدمؑ پیدا ہوئے تھے یا نہیں۔ بھلا یہاں مشاہدہ کا کیا تعلق۔ افلاطون کا مشاہدہ نہیں کیا پھر کیوں مانتے ہو۔ زید بکر کا بیٹا ہے۔ اس کا تعلق مشاہدہ سے کیا ہے۔ بہر حال معلوم ہوگیا کہ نقل بھی ذریعہ ہے صحیح بات کے مان لینے کا بشرطیکہ مخبر صادق خبر دے۔

[۱] فلسفی بجلی کے اُس مستری کی طرح ہیں جو بجلی بنانا جانتے ہیں مگر یہ نہیں جانتے کہ کرنٹ کہاں سے آرہا ہے۔

ممکن ٹھہرا اور اس امر ممکن کے وقوع کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جسکا صدق دلائل سے ثابت ہے اسلئے حسب نمبر ۲ اسکے وقوع کا قائل ہونا واجب ہوگا اور اگر ایسے واقعات کی کوئی دلیل عقلی محض بیان کیجاوے گی حقیقت اُس کی رفع استبعاد ہوگا۔ جو مستدل کا تبرع محض ہے اُسکے ذمے نہیں۔

اصول نمبر ۶: نظیر اور دلیل جسکو آج کل ثبوت کہتے ہیں ایک نہیں اور مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔

شرح

مثلاً کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اس کی نظیر بھی ثابت کرے کہ اس کے قبل کسی اور بادشاہ انگلستان نے ایسا کیا ہو اور اگر نظیر نہ لاسکو تو ہم اس واقعہ کو غلط سمجھیں گے تو کیا اُس مدعی کے ذمے کسی نظیر کا پیش کرنا ضرور ہوگا یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ گو اسکی نظیر ہم کو معلوم نہیں لیکن ہمارے پاس اس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے، کیا اس دلیل کے بعد پھر اس واقعہ کے ماننے کیلئے نظیر کا بھی انتظار ہوگا؟ اسیطرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کرینگے تو اُس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو اُسکی تکذیب کا حق حاصل ہے البتہ دلیل کا قائم کرنا اُسکے ذمے ضروری ہے اور چونکہ وہ منقول محض ہے اسلئے حسب نمبر ۵ اسقدر استدلال کافی ہے کہ اسکا محال ہونا ثابت نہیں اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے لہذا اسکے وقوع کا اعتقاد واجب ہے، البتہ اگر مستدل کوئی نظیر بھی پیش کردے تو یہ اُسکا تبرع و احسان ہے۔ مثلاً گراموفون کو اس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اُس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں آج کل یہ ظلم ہے کہ تو تعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں سو سمجھ لیں کہ یہ الزام مالایلزم ہے

اصول نمبر ۷: دلیل عقلی و نقلی میں تعارض کی چار صورتیں عقلاً محتمل ہیں، نمبر ایک یہ کہ دونوں قطعی ہوں اسکا کہیں وجود نہیں اور نہ ہو سکتا ہے اسلئے کہ صادقین میں تعارض محال ہے۔ دوسرے نمبر پر یہ کہ دونوں ظنی ہوں، وہاں جمع کرنے کے لئے گو ہر دو میں صرف عن الظاہر کی گنجائش ہے، مگر لسان کے اس قاعدہ سے کہ اصل الفاظ میں حمل علی الظاہر ہے نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی کی دلالت کو حجت نہ سمجھیں گے، تیسرے یہ کہ دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے، چوتھے یہ کہ دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو ثبوتاً یا دلالۃً یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے نقلی میں تاویل کرینگے، پس صرف یہ ایک موقع ہے درایت کی تقدیم کا روایت پر نہ یہ کہ ہر جگہ اسکا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

شرح

دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے اور دلیل نقلی مخبر صادق کی خبر کو کہتے ہیں جس کا بیان نمبر ۴ میں ہوا ہے اور تعارض کہتے ہیں دو حکموں کا ایک دوسرے کے ساتھ اسطرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے زید میرے پاس میرے مکان میں آ کر بیٹھا رہا اسکو تعارض کہیں گے، چونکہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونیکے لئے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے اور اسلئے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا اور جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا اگر وہ دونوں قابل تسلیم ہیں تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے یعنی اُسکو اُسکے ظاہری مدلول سے ہٹا دیں گے اور اس طور سے اُسکو بھی مان لیں گے اور دوسری کو اُسکے ظاہر پر رکھ کر اُس کو مانیں گے اور اگر ایک قابل تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے تو ایک کو تسلیم دوسرے کو رد کر دینگے مثلاً مثال مذکور میں اگر ایک راوی معتبر دوسرا غیر معتبر ہے تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دینگے اور اگر دونوں معتبر ہیں تو دوسرے قرائن سے جانچ کر کے ایک کے قول کو مانیں گے دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کر لیں گے۔ مثلاً

اور شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا تو یوں کہیں گے کہ اُسکو شبہہ ہوا ہوگا یا سوار ہوکر پھر واپس آ گیا ہوگا اور اُسکو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی ونحو ذلک، جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو اب سمجھنا چاہئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے تو اسی کے قاعدہ کے موافق یہ دیکھیں گے کہ (الف) دونوں دلیلیں قطعی و یقینی ہیں یا (ب) دونوں ظنی ہیں یا (ج) نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی یا (د) عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی خواہ ثبوتاً یا دلالۃً، یعنی نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ثبوتاً ظنی ہو یعنی مثلاً کوئی حدیث ہے جسکا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں دوسرے یہ کہ دلالۃً ظنی ہو گو ثبوتاً قطعی ہو یعنی مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُسکا قطعی ہے مگر اُسکے دو معنی ہو سکتے ہیں اور اُن میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں یہ معنی ہیں دلالۃً ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں۔ پس صورت (الف) کہ دونوں ثبوتاً و دلالۃً قطعی ہوں اور پھر متعارض ہوں اس کا وجود محال ہے کیونکہ دو توں جب یقیناً صادق ہیں تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے جس میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے کوئی شخص قیامت تک اسکی ایک مثال بھی پیش نہیں کرسکتا اور صورت (ب) میں چونکہ دلیل نقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر دلائل صحیحہ قائم ہیں جو اصول و کلام میں مذکور ہیں اور دلیل عقلی مظنون الصدق کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں اسلئے اسوقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے اور اُس کا مظنون ہونا خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو تو اُسکے غلط ماننے میں بھی کسی حکم عقلی کی مخالفت نہیں کی گئی اور اگرچہ اس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اُسکے ظاہری معنی سے اُسکو پھیر لیتے مگر چونکہ تاویل بلا ضرورت خود ممنوع ہے اور یہاں کوئی ضرورت تھی نہیں اسلئے اس طریق کا اختیار کرنا شرعاً ناجائز اور بدعت اور عقلاً غیر مستحسن ہے جیسا اوپر غیر مستحسن ہونے کی وجہ بیان کردی گئی بقولہ اُس کا مظنون ہونا الیٰ قولہ مخالفت نہیں کی گئی اور صورت (ج) کا حکم بدرجہ اولیٰ مثل صورت (ب) کے ہے کیونکہ

جب دلیل نقلی باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی سے مقدم ہے تو دلیل نقلی قطعی تو بدرجۂ اولیٰ عقلی ظنی پر مقدم ہوگی اور صورت (د) میں دلیل عقلی کو تو اسلئے نہیں چھوڑ سکتے کہ قطعی الصحت ہے اور نقلی گو ظنی ہے مگر چونکہ نقلی ظنی کے قبول کے وجوب پر بھی دلائل صحیحہ قائم ہیں جیسا صورت (ب) میں بیان ہوا اسلیے اُسکو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ پس اس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کر کے اور عقل کے مطابق کر کے اُس کو قبول کرینگے اور یہی خاص موقع ہے اس دعوے کا کہ درایت[1] مقدم ہے روایت پر اور صورت (ب) و (ج) میں دعویٰ واستعمال جائز نہیں جیسا مدلل ومفصل دونوں صورتوں میں اس کا بیان ہو چکا اور ایک پانچویں اور چھٹی صورت اور نکل سکتی تھی کہ دلیل نقلی ظنی اور عقلی وہمی وخیالی ہو یا دلیل نقلی قطعی اور عقلی وہمی وخیالی ہو، مگر اُنکا حکم بہت ہی ظاہر ہے کہ نقلی کو مقدم اور عقلی کو متروک کہا جاویگا کیونکہ جب عقلی باوجود مظنون ہونے کے مؤخر ومتروک ہے تو وہمی وخیالی تو بدرجۂ اولیٰ۔ اسکی نظیر کا صورت (ج) کے حکم میں بیان ہوا ہے یہ تفصیل ہے تعارض بین الدلائل العقلیہ والنقلیہ کے حکم کی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہو گئی اُن لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو محض وہمی وخیالی ہو اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔ مثال صرف (ب) اور (د) کی ذکر کرتا ہوں کیونکہ صورت (الف) تو واقع ہی نہیں ہو سکتی اور (ج) کا حکم مثل (ب) کے بدرجۂ اولیٰ ہونا مذکور ہو چکا اسلیے ان ہی دو کی مثالیں کافی ہیں (مثال ب) آفتاب کے لئے حرکت اینیہ ثابت ہے، لظاہر قولہ تعالیٰ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ۔ اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محور پر مانتے ہیں جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں پس حرکت اینیہ کا قائل ہونا اور بعض حکما کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا مثال (د) دلائل عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل ہے اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُسکا مس نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ

[1] درایت سے مراد دلیل عقلی ۱۲۔

حَمِئَةٍ سے قبل غور متوہم ہوسکتا ہے کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے، اور یہ ظاہر محمول ہوسکتا ہے وجدان فی بادی النظر پر پس آیت کو اسپر محمول کیا جاوے گیا۔ یعنی دیکھنے میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا ایک چشمہ میں غروب ہورہا ہے جسطرح سمندر کے سفر کرنے والوں کو ظاہر نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا آفتاب سمندر میں غروب ہورہا ہے واللہ اعلم

انتباہ اول متعلق حدوث مادہ

سائنس کے اتباع و اعتقاد سے مسلمانوں کو عقیدۂ توحید میں جو کہ اساس اعظم اسلام کا ہے دو سخت غلطیاں واقع ہوئیں اور اُن غلطیوں کے سبب یہ معتقدین نہ سائنس کے پورے متبع رہے اور نہ اسلام کے چنانچہ عنقریب معلوم ہوتا ہے، ایک غلطی تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفت مخصوصہ قِدَم میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادہ کو بھی قدیم مانا اور حکمائے یونانیین بھی اس غلطی میں شریک ہیں مگر اُنکے پاس تو کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی تھی گو اسمیں ایک لفظی تلبیس سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ ہدایۃ الحکمۃ وغیرہ میں وہ دلیل بھی مذکور ہے اور احقر نے درایۃ العصمۃ میں اُس کا باطل ہونا بھی دکھلا دیا ہے اور اہل سائنس متعارف کے پاس اس درجے کی بھی کوئی دلیل نہیں مثل دیگر دعاوی کے اسمیں بھی محض تخمین کی حکمت سے کام لیا ہے یعنی یہ خیال کیا ہے کہ یہ سب مکونات موجودہ اگر محض معدوم تھیں تو عدم محض سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا لیکن خوب غور کرنا چاہئے کہ کسی چیز کو سمجھ میں نہ آنا کیا اُسکے باطل ہونے کی دلیل بن سکتی ہے۔ سمجھ میں تو یہ بھی نہیں آتا کہ ایک ایسی موجود چیز یعنی مادہ جسکے تمام انحاء وجود یعنی تغیرات مادی میں سے ہر تغیر مسبوق بالعدم ہے اس کا نفس وجود مسبوق بالعدم نہ ہو آخر ان وجودات اور اُس وجود میں فرق کیا ہے پس سمجھ میں نہ آنا تو قدم اور عدم قدم میں مشترک اور قدم میں اتنی اور افزونی ہے کہ اُسکے بطلان پر خود مستقل دلیل بھی قائم ہے اور وہ دلیل سائنس حال کے مقابلے میں تو بہت آسانی سے چلتی ہے اور تھوڑے ہی عمل سے سائنس

ـ آج کل بعض کج فہم اہل سائنس سے مرعوب ہیں۔ لیکن حضرت تھانویؒ محقق تھے۔ وہ خوب جانتے تھے کہ اہل سائنس کی بہ نسبت فلاسفہ کی بات وزنی ہوتی ہے۔ یہاں حضرت تھانویؒ نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کردیا ہے۔

قدیم کے مقابلے میں بھی کام دیتی ہے۔

وجہ یہ کہ سائنس حال میں مادۂ قدیمہ کو ایک مدت تک صورت جسمیہ سے خالی مانا گیا ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ کا تجرد صورت سے محال ہے۔ کیونکہ مادہ کی حقیقت ایک شئی کا وجود بالقوۃ ہے اور جس سے فعلیت ہوتی ہے وہ صورت ہے اور ظاہر ہے کہ وجود بالقوۃ قابلیت وجود کی ہے پس مادہ کو بلاصورت کے موجود کہنا در حقیقت اجتماع متنافیین کا قائل ہونا ہے کہ وجود بالفعل ہے بھی اور وجود بالفعل نہیں بھی ہے پس اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ خود مادہ موجود ہی نہ ہوتا بقدم چہ رسد اور اگر فلسفۂ قدیم کے اتباع سے مادہ میں کوئی صورت بھی مان لیجاوے تو یہ ظاہر ہے کہ کوئی صورت جسمیہ بدوں صورت نوعیہ کے اور کوئی صورت نوعیہ بدون صورت شخصیہ کے متحقق نہیں ہو سکتی۔ پس جب کوئی صورت اُس مادہ میں مانی جاوے گی لامحالہ وہاں صورت شخصیہ بھی ہوگی اور صورت شخصیہ میں تبدل ہوتا رہتا ہے پس جب ایک صورت شخصیہ متاخرہ اُسپر آئی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلی صورت شخصیہ بھی باقی رہے گی یا زائل ہو جاوے گی اگر باقی رہی تو شخص کا شخص ہونا صورت شخصیہ سے ہے جب دو صورت شخصیہ ہوئیں تو وہ دو شخص ہو گئے پس لازم آیا کہ شخص واحد دو شخص ہو جاوے اور یہ محال ہے اور اگر زائل ہو گئی تو وہ قدیم نہ تھی اسلئے کہ قدیم کا زوال ممتنع ہے پس وہ حادث ہوئی اور اس سے پہلے جو صورت شخصیہ تھی اسی دلیل سے وہ بھی حادث ہو گئی۔ پس جب تمام افراد صورت شخصیہ کے حادث ہوئے تو مطلق صورت شخصیہ بھی حادث اور مسبوق بالعدم ہوئی اور جب وہ معدوم ہو گئی اُس وقت صورت نوعیہ معدوم ہو گی اور اُس کے معدوم ہونے سے صورتِ جسمیہ[1] معدوم ہو گی اور اُسکے معدوم ہونے سے مادہ معدوم ہو گا پس قِدَم باطل ہوا اور عدم سے وجود میں آنا جو سمجھ میں نہیں آتا اسکا نام استبعاد ہے استحالہ نہیں اور مستبعدات وقوع سے ابی[2] نہیں اور ان

[1] دو جوہر اس میں اس طرح ملے ہوں کہ ایک محل ہو رہا ہو دوسرا حال ہو رہا ہو۔ جو جوہر محل ہو رہا ہو اس کا نام ہیولی اور جو جوہر حال ہو رہا ہے اس کا نام صورت جسمیہ ہے۔

[2] ابی یعنی انکار کرنے والا۔　[3] طی کشح یعنی پہلو تہی۔

دونوں میں خلط ہونا بہت سی غلطیوں کا سبب ہے اور اس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ عقیدۂ قدم مادۂ اسلام کے خلاف ہے اور سائنس حال کے خلاف، اسلیے کہ اہل سائنس خود خدا ہی کے قائل نہیں اسلیئے میں نے کہا تھا کہ یہ متبعین دونوں کے خلاف ہوئے اور حقیقت میں اگر غور صحیح کیا جاوے قدم مادہ کے مانتے ہوئے پھر خود صانع ہی کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ جب اُسکی ذات اُسکے وجود کی علت ہے تو وہ واجب الوجود ہوگیا اور ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا خود خلاف عقل ہے۔ جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے وہی تعلق اسکا اپنی صفات حرکت وحرارت اور اپنے افعال تنوعات وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔ پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے حدوث مادہ پر اور اگر قدیم بالذات اور قدیم بالزمان میں فرق نکالا جاوے تو اُس کی گفتگو فلاسفۂ قدیم سے علم کلام قدیم میں طے ہوچکی ہے۔ چونکہ اس وقت کے فلاسفہ اس کے قائل نہیں اس لئے اس سے طی۔ کشح کیا جاتا ہے اور اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اس صورت کو صور متاخرہ کے ساتھ بھی مجتمع مانے اس طرح سے کہ وہ بشکل چھوٹے چھوٹے ذروں کے تھا جن میں قسمت عقلیہ و وہمیہ ممکن ہے مگر قسمت فکّیہ ممکن نہیں جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔ یا اُسکو مع الصورت متصل واحد مان کر اُس میں اجزاء تحلیلیہ کا قائل ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرّات یا اجزاء قدیم ہونگے تو اُس وقت متحرک تھے یا ساکن اگر متحرک تھے تو حرکت اُنکی قدیم تھی اور اگر ساکن تھے تو اُنکا سکون قدیم تھا اور اسوقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جسکی حرکت سے وہ اجزاء بھی متحرک ہیں جس سے سکون زائل ہوگیا اور بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جسکے سکون سے وہ اجزاء بھی ساکن ہیں بہرحال حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کررہے ہیں اور قدیم کا زائل ہونا محال ہے پس اُن اجزاء کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا اور اجزاء ان دو سے خالی نہیں ہوسکتے پس ثابت ہوگیا کہ خود وہ اجزاء بھی

طی کشح یعنی پہلو تہی۔

قدیم نہیں ہیں اور اگر مادہ کے حدوث پر حق تعالیٰ کا تصرف فی العدم سمجھ میں نہیں آتا تو اول تو محض استبعاد و قیاس الغائب علی الشاہد ہے اور پھر یہی کب سمجھ میں آتا ہے کہ ایک متغیر چیز قدیم ہو پس سمجھ میں نہ آنا دونوں میں مشترک ہوا اسی لئے یہ بھی قابل احتجاج نہیں۔ غرض قدم بلا غبار (بلاشبہ) باطل و محال رہا اور اگر ہم ان سب دلائل سے قطع نظر کر کے قدم کو محال نہ بھی کہیں مگر وجود قدم کی بھی کوئی دلیل نہیں تو قدم وعدم قدم دونوں علی سبیل التساوی محتمل رہیں گے پس اس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا لیکن ایسے امور میں جو محتمل الطرفین ہوں اگر مخبر صادق ایک شق کو متعین فرما دے تو اسکا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں حدوث کی شق کو متعین فرمایا ہے قال تعالیٰ بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وقال رسول اللہ ﷺ كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَّعَهٗ شَيْءٌ" پس نقلی طور پر بھی اس کا قائل ہونا واجب ہو گا یہ پہلی غلطی کا بیان تھا اور وہ دوسری غلطی آگے آتی ہے۔

انتباہ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق

پہلی مذکور غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک مخصوص صفت کا دوسرے کیلئے اثبات تھا اور اس دوسری غلطی کا حاصل خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال کو خدائے تعالیٰ سے

ـــ سائنس کے اتباع سے مسلمانوں میں دو غلطیاں واقع ہو گئی ہیں۔ پہلی غلطی کا بیان ہو چکا۔ اب یہاں دوسری غلطی کا بیان ہے۔ دوسری غلطی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ایک صفت کمال (عموم قدرت) کی نفی کرنا۔ نو تعلیم یافتہ کہتے ہیں کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا اور اس طرح معجزات وغیرہ کا انکار کر دیتے ہیں۔ مثلاً نئے تعلیم یافتہ لوگوں کا دعویٰ ہے جو کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ خلاف فطرت کوئی اُمر واقع نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ آگ کی فطرت جلا دینا ہے۔ لہٰذا یہ واقعہ غلط ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کو آگ نے نہیں جلایا۔

جواب اوّل: بات یہ ہے کہ آگ کے بھی احوال واقعی کو یہ لوگ نہیں جانتے۔ موجودہ سائنس دان یہاں تک پہنچے ہیں کہ ایک خاص قسم کی گیس اگر آگ سے نکال لی جائے تو آگ نہیں جلاتی ہے۔

بہر حال اتنا تو ثابت ہوا کہ کچھ حالات ایسے بھی ہیں جن میں آگ نہیں جلاتی ہے۔ لیکن پوری حقیقت تک یہ سائنس دان نہیں پہنچے۔ سائنس دان اس گیس کو مؤثر حقیقی سمجھ بیٹھے۔ حالانکہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ خلاصہ یہ کہ حالات واقعی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی جان نہیں سکتا۔ اس لئے کسی کے حالات واقعی ہم اس وقت جان سکیں گے جب اللہ تعالیٰ بتا دے۔ لہٰذا محال بھی وہی قرار پائے گا جس کو اللہ تعالیٰ قرار دے دے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نفی کر دینا ہے اور وہ صفت کمال عموم قدرت ہے کیونکہ اس زمانے کے نوتعلیم یافتوں کی زبان

نوٹ: اصل میں فلسفی اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی فلسفی نہیں قرار پا سکتا۔ اس لئے اس کو حکیم مطلق کہتے ہیں۔

جواب نمبر۲: یہ دعویٰ ہے نہ کہ دلیل۔ دلیل جب طلب کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا۔ یہ دلیل ہو نہیں سکتی۔ اس لئے کہ اس کا حاصل استقراء ناقص ہے۔ استقراء ناقص مفید ظن ہوتا ہے۔ جہاں اقوی دلیل معارض نہ ہو، جو چیز مفید ظن ہو اس میں جانب مخالف کے امکان کی نفی ثابت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہاں اس کی نفی کا امکان ثابت نہیں ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہو سکتا ہے۔ اور کوئی مستقل دلیل لائیے جس سے اس کی نفی ہو جائے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع ہو سکتا ہے، لہٰذا نفی امکان کے لئے مستقل دلیل درکار ہے۔ چونکہ نفی امکان (خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہو سکتا) پر کوئی مستقل دلیل موجود نہیں ہے اور خلاف فطرت بات کے واقع ہو جانے پر دلیل قوی موجود ہے، لہٰذا اقوی کو تسلیم کرنا ضروری ہوگا اور اس کے مقابلہ میں جو ظن ہے اس کا کوئی اثر نہ رہے گا۔ اس کی چند مثالیں کہ جس سے یہ پتہ چلے کہ استقراء کبھی بھی کامل نہیں ہوتا:

(الف) زید نے بہت سے انسانوں پر نظر کی کہ جس کے یہاں بچہ پیدا ہوا انسان پیدا ہوا۔ زید نے یہ قاعدہ کلیہ نکال لیا کہ انسان کے یہاں انسان ہی پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ دیکھا گیا ہے کہ انسان کے یہاں کبھی بندر بھی پیدا ہوتا ہے، کبھی اور دوسرے جانور بھی پیدا ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ استقراء ناقص قرار پایا۔

(ب) بہت سی چیزوں کو دیکھا کہ دور سے دیکھنے سے چھوٹی نظر آتی ہیں۔ پس جزئیات سے کلیہ نکال لیا کہ ہر چیز دور سے دیکھنے میں چھوٹی نظر آتی ہے۔ اس کو استقراء تام سمجھا۔ مگر حقیقت میں استقراء تام یہ بھی نہ تھا۔ کیونکہ آگ دور سے دیکھنے میں زیادہ نظر آتی ہے۔

جواب نمبر۳: محال عقلی اور چیز ہے محال عادی اور چیز ہے۔ لوگ محال عادی کو محال عقلی سمجھ لیتے ہیں۔ نقلی دلیل نئے تعلیم یافتہ یہ ذکر کرتے ہیں: لن تجد لسنة الله تبديلا. سنت سے ہر سنت مراد نہیں خاص سنت مراد ہے جو بقرینہ سیاق وسباق خاص اُمور منٰس جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل ہے۔ باطل پر حق ہمیشہ غالب رہا ہے۔ اس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔ اور اگر تبدیل کے فاعل میں عموم مراد لیا جائے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے۔ یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔

انتباہ دوم پر یہ لوگ ایک تیسری دلیل دیتے ہیں جو مرکب ہے۔

۲: مقدمات سے ایک مقدمہ عقلی اور ایک مقدمہ نقلی۔

مقدمہ عقلی: یہ کہ عادت اللہ ایک وعدہ فعلی ہے۔

مقدمہ نقلی: اور نص سے ثابت ہے کہ اللہ جو وہ کرتا ہے پورا کرتا ہے۔

ہمیں دوسرا مقدمہ تسلیم ہے، پہلا مقدمہ مسلم نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں ہر سال بارش ہوتی ہے لیکن کسی سال نہیں بھی ہوتی۔ اگر عادت وعدہ تھا تو اس وعدہ کے خلاف کیوں ہوا۔

اعتراض معترض: یہ عادت کے خلاف اس لئے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا۔ جب پانی والے بادل آسمان پر ہوں گے تب بارش ہوگی۔ جب بادل نہ ہوں گے بارش نہ ہوگی عادت اللہ یہ ہے۔

جواب: اسباب طبعیہ محتاج ہیں تصرف قدرت اور تعلق ارادہ کے۔ یہ ہمارے اور آپ کے درمیان مسلم ہے۔ چونکہ وجود خدا کے آپ بھی قائل ہیں۔ نتیجہ نکلا کہ قدرت وارادہ سے تصرف کرنا اصل عادت ہے۔ لہٰذا اسباب طبعیہ میں قدرت وارادہ سے تصرف کرے گا۔

معترض جو یہ کہتے ہیں کہ عادت وعدہ فعلی ہے۔ اس عادت کو اگر وہ وعدہ فعلی بھی قرار دیدیں تب بھی کوئی نقصان نہیں۔ مثلاً پتھر سے بچہ ہونا صورتاً خلاف عادت ہے۔ لیکن حقیقتاً خلاف عادت نہیں۔ اس لئے کہ عادت کہتے ہیں قدرت وارادے سے تصرف کرنے کو۔

اور قلم پر یہ جملہ جاری دیکھا جاتا ہے کہ خلاف فطرت کوئی امر واقع نہیں ہوسکتا اور اسکی دو تقریریں کیجاتی ہیں کبھی عقلی رنگ میں اور کبھی نقلی پیرایہ میں۔ عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے کبھی اسکے خلاف نہیں دیکھا ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے کبھی اس کے خلاف نہیں دیکھا پس اس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا وہ محال ہے اور اسی بنا پر معجزات سے کہ خوارق عادت ہیں انکار کردیا بعض سے تو صریحا کہ اُس حکایت ہی کی تکذیب کردی اور جہاں واقعہ کی تکذیب بوجہ منصوص قطعی ہونیکے نہ ہوسکی وہاں در پردہ انکار کیا کہ تاویلِ باطل سے کام لیا اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو کرامات اولیاء تو کسی شمار میں نہیں اور مبنیٰ اس تمام کا وہی اعتقاد استحالہ خلاف فطرت ہے۔ صاحبو ظاہر ہے کہ یہ استحالہ ایک دعوئی ہے دعوے کیلئے دلیل کی حاجت ہے۔ محض یہ امر دلیل ہونے کے قابل نہیں کہ ہم نے کبھی ایسا نہیں دیکھا اسلیے کہ اسکا حاصل استقراء ہے اور استقراء میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے اُن سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا البتہ مرتبہ ظن میں دوسری جزئیات کیلئے بھی اُس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں لیکن یہ ظن وہاں حجت ہوگا جہاں اس سے اقوئی دلیل اُسکی معارض نہ ہو اور وہاں بھی محض دوام کا حکم درجہ ظن میں ہوگا۔ دوام سے ضرورت یعنی سلب امکان عن الجانب المخالف ثابت نہیں ہوسکتا نفی امکان کیلئے مستقل دلیل درکار ہے اور جہاں اقوئی دلیل معارض ہو وہاں اس ظن کا اتنا بھی اثر نہ رہے گا بلکہ اُس اقوئی پر عمل ہوگا۔ پس جب نفی امکان کی کوئی دلیل نہیں اور دلیل اقوئی بعض جزئیات کیلئے اُس حکم کے خلاف حکم ثابت ہونے پر قائم ہے پھر کیا وجہ کہ اُس اقوئی کو حجت نہ سمجھا جائے یا اُس میں تاویل بعید کا ارتکاب کیا جاوے کیونکہ تاویل میں صرف عن الظاہر ہوتا ہے اسی لئے بلا ضرورت اس کا ارتکاب نہیں کیا جاتا اور یہاں ضرورت ہے نہیں پھر کیوں تاویل کی جاوے۔ ورنہ یوں تو ہر چیز میں ایسے احتمالات پیدا کر کے کسی عبارت کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا۔ دوسرا پیرایہ اس دعوے کی دلیل کا نقل ہے وہ یہ کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَنْ تَجِدَ

لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِیْلاً صاحبو! اس دلیلِ صحیح سے استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر ایک یہ کہ سنت سے مراد ہر سنت ہے دوسرے یہ کہ تبدیل کے فاعل میں عموم ہے خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے حالانکہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں۔ ممکن بلکہ واقع بھی ہے کہ سنت سے مراد بقرینۂ سیاق وسباق خاص خاص امور ہیں جو اُن آیات میں مذکور ہیں جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر خواہ بالبرہان یا باللسان اور اگر اُس میں عموم لیا جاوے تو تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگ راہ ہو جاتی ہے۔ مقصود اس سے توثیق ہوگی وعدہ ووعید کی اور ایک تیسری تقریر اس مدعا کی اور بھی سُنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی ونقلی سے وہ یہ کہ عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے اور وعدے میں تبدل بالنص محال ہے پہلا مقدمہ عقلی ہے دوسرا نقلی۔ سو دوسرا مقدمہ تو بلا استثناء صحیح ہے لیکن پہلا مقدمہ مسلم نہیں موسم بارش میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار امساکِ باران ہوا ہوگا جب تک کہ اسکی عادت بھی نہ تھی کیونکہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو اگر وہ عادت وعدہ تھا تو اس وعدے میں خلاف کیسے ہو گیا تنوعات سب حادث ہیں جب مادہ میں اول نوع پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اُسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے تو یہی عادت ہو گئی تھی پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے خواہ بطور ارتقاء جیسا کہ اہل سائنس قائل ہیں یا بطور نشو جیسا کہ اہل حق کی تحقیق ہے، اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اسلئے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبعیہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب اس عادت میں داخل ہو تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اسباب طبعیہ خود تصرف قدرت وتعلق ارادہ کے محتاج ہیں اس لئے اس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی یعنی قدرت وارادہ سے تصرف کرنا پس اصل عادت اسکو کہیں گے سو یہ خلاف سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے اس اعتبار سے خلافِ عادت بھی موافق عادت کے ہو گیا باعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور باعتبار حقیقت کے موافق عادت کہنا

درست ہے پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کونسی ضرورت ہوئی۔

انتباہِ سوم متعلق نبوت

اس مادہ میں چند غلطیاں واقع ہو رہی ہیں اول وحی کی حقیقت میں جس کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے اور اس جوش کے سبب اُس پر اسی کے تخیلات غالب رہتے ہیں اس غلبہ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے اور بعض اوقات اسی غلبہ سے کوئی آواز بھی مسموع ہوتی ہے اور بعض اوقات اسی غلبے سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے اور خارج میں اس آواز یا اس صورت یا اس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا سب موجودات خیالیہ ہیں فقط۔ لیکن نبوت کی یہ حقیقت بالکل نصوص صریحہ صحیحہ کے خلاف ہے۔ نصوص میں تصریح ہے کہ وحی ایک فیض غیبی ہے جو بواسطہ فرشتے کے ہوتا ہے اور وہ فرشتہ کبھی القاء کرتا ہے۔ جس کو حدیث میں نفث فی روعی فرمایا ہے۔ کبھی اُسکی صوت سُنائی دیتی ہے۔ کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے۔ جس کو فرمایا ہے یَاتِیْنِی الْمَلَكُ اَحیَانًا فَیَتَمَثَّلُ لِیْ اس کا علومِ جدیدہ میں اسلیئے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے سو اسکی تحقیق کسی آیندہ انتباہ میں وجود ملائکہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ہو جاوے گی جس سے معلوم ہو جاوے گا کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے اور جب ممکن عقلی کے وجود پر نقلِ صحیح دال ہو عقلی طور پر اس کا قائل ہونا واجب ہے (اصولِ موضوعہ نمبر۲) دوسری غلطی معجزات کے متعلق ہے۔ جن کی حقیقت ایسے امور ہیں جن کا وقوع بلا واسطہ اسبابِ طبعیہ کے ہوتا ہے۔ سو علومِ جدیدہ بلا دلیل ان کے وقوع کے بھی منکر ہیں اور اسی بناء پر جو معجزات نصوص میں مذکور ہیں اُن میں تاویلِ بعید جس کو تحریف کہنا بجا ہے کر کرا کر اُن کو امورِ عادیہ بنایا جاتا ہے اکثر کو تو بالکل غیر عجیب واقعہ جیسے اِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ وغیرہ اور جہاں غیر عجیب نہ بن سکے وہاں مسمریزم کی نوع میں داخل کیا جاتا ہے۔ جیسے انقلاب عصائے موسیٰ میں کہا جاتا ہے اور اس

اشتباہ کا جو منشاء ہے اس کو انتباہِ دوم میں رفع کر دیا گیا ہے۔ پس قادر مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا ورنہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ محال ہے اسیطرح اُن کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسبابِ طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں غایت مافی الباب اسکو مستبعد کہیں گے مگر استحالہ اور استبعاد ایک نہیں (اصول موضوعہ نمبر ۳) تیسری غلطی یہ کہ معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا بلکہ صرف حسن تعلیم وحسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے اور اس انحصار کی بجز اس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ اگر خوارق کو دلیلِ نبوت کہا جاوے تو مسمریزم وشعبدات بھی مستلزمِ نبوت ہوں گے اور یہ دلیل اس لئے لچر ہے کہ مسمریزم وشعبدات واقع میں خوارق نہیں بلکہ مستند ہیں اسبابِ طبعیہ خفیہ کی طرف جسکو ماہرین جان کر مدعی کی تکذیب اور نیز اُس کے ساتھ معارضہ کر سکتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کر سکا جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ واقع میں خوارق ہیں پس معجزات وشعبدات مشترک الاستلزام نہ ہوئے البتہ حسنِ تعلیم وحسنِ خلق بھی دال علی النبوۃ ہے مگر حکمتِ خداوندی مقتضی ہے کہ مخاطبین انبیاء علیہم السلام میں چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے خواص اہل فہم بھی جو کہ تعلیم واخلاق کے درجۂ علیا کا (کہ وہ بھی خارق ہے) اندازہ کر سکتے ہیں اور عوام بلید بھی جو تعلیم واخلاق سے استدلال کرنے میں اس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجۂ علیا کا اندازہ کر نہیں سکتے۔ پس ہر حکیم وخوش خلق کو نبی سمجھ لیتے اسلیئے ایک ذریعہ استدلال کا ان کے ادراک کے موافق بھی رکھا گیا جسمیں علمِ اضطراری صحتِ دعوئ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے اور دوسرے اہل شعبدہ سے ان کو خلط وملط اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ان فنون کے ماہرین بھی معارضہ سے عاجز آگئے۔

چوتھی غلطی یہ ہے کہ احکام نبوت کو صرف امور معادیہ کے متعلق سمجھا اور امورِ معاشیہ میں اپنے کو آزاد ومطلق العنان قرار دیا نصوص اسکی صاف تکذیب کر رہی ہیں قال اللہ

تعالیٰ وما کان لِمؤمِنٍ وَّلا مُؤْ مِنَةٍ الخ اسکا شان نزول ایک امر دنیوی ہی ہے اور جس
حدیث تابیر سے شبہہ پڑ گیا ہے اُس میں تو یہ قید ہے کہ وہ بطور رائے ومشورہ کے فرمایا جاوے
نہ وہ جوکہ بطور حکم کے فرمایا جاوے اور تقریب فہم کیلئے اُسکی عقلی نظیر یہ ہے کہ حُکام ملک کو ہم
دیکھتے ہیں کہ قوانین میں ہمارے معاملات باہمی میں بھی دست اندازی کرتے ہیں تو کیا حاکم
حقیقی کو اسکا حق نہیں وراسی چوتھی غلطی پر ایک پانچویں غلطی متفرع ہوتی ہے کہ احکام شرعیہ کو جو
کہ متعلق معاملات کے ہیں ہر زمانے میں قابل تبدیل سمجھا جاتا ہے سو اگر یہ احکام مقصود نہ
ہوتے جیسا کہ چوتھی غلطی کا حاصل ہے سو واقع میں اسکا قائل ہونا مضائقہ نہ تھا اور جبکہ مقصود
ہونا اُنکا بھی ثابت ہے جیسا کہ غلطی رابع کے رفع میں ثابت ہوا تو اب اس کے قائل ہونے کی
گنجائش نہیں ہے رہا یہ شبہہ عقلیہ کہ زمانے کے بدلنے سے جب مصلحتیں بدلتی ہیں اور اسی بناء
پر شرائع میں نسخ وتبدل ہوتا آیا ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے حضور سرور
عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک کل چھ سو سال کا فصل ہے اس مدت میں تو مصالح مقتضیہٗ تبدل کے
احکام بدل گئے اور آپ سے اسوقت تک اُس مدت سے مضاعف مدت مع شئ زائد گذر گئی
اور ابتک وہ مصالح نہ بدلے اس کا حل یہ ہے کہ اگر واضع قانون حکیم کامل وعالم الغیب ہوتو
ممکن ہے کہ جب وہ چاہے ایسے قوانین بنادے جس میں تمام ازمنہ ممتدہ الیٰ یوم القیامۃ تک
کی مصالح کی رعایتیں ملحوظ ہوں اور اگر واقعات زمانہ کو دیکھ کر شبہہ کیا جاوے کہ ہم اسوقت
کُھلی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ شریعت پر عمل کرنے سے کارروائی میں تنگی پیش آتی ہے جس
سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ احکام اس زمانے کے مناسب نہیں اس کا حل یہ ہے کہ تنگی قانون کا حکم
اُسوقت صحیح ہوسکتا ہے کہ جب سب اُس پر عامل ہوں اور پھر کام اٹکنے لگیں سو اسکو کوئی ثابت
نہیں کرسکتا اور اسوقت جو تنگی پیش آرہی ہے اس کا سبب تو یہ ہے کہ غیر عامل زیادہ ہیں اور
عامل کم، جب ان قلیل عاملوں کو اُن کثیر غیر عاملین سے سابقہ پڑیگا ضرور معاملات میں کشاکشی
ہوگی سو اس تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے نہ کہ احکام شریعت جیسے طبیب مریض کو دس

چیزیں کھانے کو کہے مگر اُسکے گاؤں میں ایک بھی نہیں ملتی تو یہ تنگی طب میں نہیں ہوئی قریہ کی تجارت میں ہوئی اور کہیں تنگی واقعی نہیں ہوتی محض اپنے ذاتی ضرر سے تنگی کا شبہہ ہو جاتا ہے تو ایسا ذاتی ضرر مصلحتِ عامہ کی رعایت سے کون قانون ہے کہ جس میں نہیں ہے۔

چھٹی غلطی اَحکام کے متعلق بعض کو یہ ہوتی ہے کہ وہ احکام کے عللِ غائیہ اپنی رائے سے تراش کران کے وجود وعدم پر احکام کے وجود وعدم کو دائر سمجھتے ہیں اور نتیجہ اُس کا یہ ہوتا ہے کہ اُحکام منصوصہ میں تصرف کرنے لگتے ہیں چنانچہ بعض کی نسبت مسموع ہوا کہ اُنھوں نے وضو کی علتِ غائیہ تنظیفِ محض سمجھ کر جب اپنے کو نظیف دیکھا تو وضو ہی کی حاجت نہ سمجھی اور بے وضو نماز شروع کردی اور بعض نے نماز کی علتِ غائیہ تہذیب اخلاق سمجھ کر اس کے حصول کو مقصود سمجھ کر نماز اُڑادی اسی طرح روزے میں اور زکوٰۃ میں اور حج میں تصرفات کیے اور اسی طرح نواہی میں مثل سود وتصویر وغیرہ تصرف کیا اور تمام شریعت کو باطل کردیا اور علاوہ اس کے کہ اس کا الحاد ہونا ظاہر ہے خود اس تقریر کے تمام تر مقدمات دعاوی بلا دلیل ہیں کیا ممکن نہیں ہے کہ بہت سے احکام تعبدی ہوں کہ ان کی اصلی غایت امتثال امر سے ابتلاء مکلف ہو علاوہ اس کے جو غایات تجویز کیے گئے ہیں اس کی کیا دلیل ہے کہ یہی غایات ہیں ممکن ہے کہ وہ غایات ایسے آثار ہوں جو اُن احکام کے صورت نوعیہ ہی پر مرتب ہوتے ہوں جس طرح بعض ادویہ (بلکہ عند التامل تمام ادویہ) موثر بالخاصیہ ہوتی ہیں پھر یہ کہ ممکن ہے کہ کسی کی سمجھ میں کچھ آوے کسی کے خیال میں کچھ آوے تو ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح کی کیا دلیل ہے پس بقاعدۂ اذا التعارضا تساقطا دونوں کو ساقط قرار دیکر نفس احکام ہی منعدم ومنہدم ہو جاوینگے تو کیا کوئی عاقل معتقدِ ملت اس کا قائل ہوسکتا ہے اور اسی غلطی کے شعب میں سے ہے کہ مخالف مذہب کے مقابلے میں یہ علل بیان کرکے احکام فرعیہ کو ثابت کیا جاتا ہے سو اسمیں بڑی خرابی یہ ہے کہ علل محض تخمینی ہوتے ہیں اگر اُنمیں خدشہ نکل آوے تو اصل حکم محتل

؎ مقصود امتحان عبدیت ہو۔ ۱۲۔

ٹھہرتا ہے تو اس میں ہمیشہ کیلئے مخالفین کو ابطالِ احکام کی گنجائش دینا ہے اور موٹی بات تو یہ ہے کہ یہ قوانین ہیں اور قانون اور ضابطہ میں کوئی اسرار نہیں ڈھونڈا کرتا اور نہ اسرار مزعومہ پر قانون میں تبدل و تغیر یا ترک کا اختیار ہوتا ہے البتہ خود بانی قانون کو یہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور مجتہدین نے جو بعض احکام میں علل نکالے ہیں اُس سے دھوکا نہ کھایا جاوے اول تو وہاں امور مسکوت عنہا میں تعدیۂ حکم کی ضرورت تھی دوسرے اُنکو اُسکا سلیقہ تھا اور یہاں دونوں امر مفقود ہیں اور علاوہ کم علمی کے اتباع بڑا حاجب ہے۔

ساتویں غلطی جو افتح الاغلاط ہے یہ ہے کہ بعضے منکرِ نبوت کی نجات کے قائل ہیں ۔وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کیلئے آئے ہیں پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو غیر مقصود کا انکار اُس کو مضر نہیں اس کا رد مختصر نقلی تو وہ نصوص ہیں جو مکذبین نبوت کے خُلُودفی النار پر دال ہیں اور رد عقلی یہ ہے کہ درحقیقت مکذب رسول مکذب خدا بھی ہے کیونکہ وہ محمد رسول اللہ وغیرہ نصوص کی تکذیب کرتا ہے اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم کو تو مانے مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت و مقابلے سے پیش آئے۔کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہو سکتا ہے۔

انتباہ چہارم متعلق قرآن منجملہ اصولِ اربعۂ شرع

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت کی چار اصلیں ہیں۔نمبر۱ کتاب اللہ۔نمبر۲ حدیث الرسول۔نمبر۳ اجماع الامت۔نمبر۴ قیاس المجتہد اور مجتہد کے خاص شرائط ہیں ان سب میں کچھ کچھ غلطیاں کی جارہی ہیں کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے اس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے دوسرے یہ کہ قرآن میں مسائل سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کیجاتی ہے۔پہلی غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے جسکو اہل اصول نے مشبع بیان کیا ہے اور اسی غلطی کی ایک فرع یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو

جی چاہتا ہے اُس سے منع کئے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ چنانچہ داڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر ایسا فطرت میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالف مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ لوگ اس مطالبہ کو صحیح اور اس اثبات کو اپنے ذمے لازم سمجھ کر اُس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو خود اُس پر قادر نہیں ہوتے تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو سو جب اس فرع کی بنا ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس فرع کا بناء الفاسد علی الفاسد ہونا بھی ظاہر ہو گیا مستقل رد کی ضرورت نہیں۔ پھر اس دروازے کا مفتوح کرنا نہایت ہی بے احتیاطی ہے اس کا انجام خود ارکانِ اسلام کا غیر ثابت بالشرع ماننا ہو گا کیا کوئی شخص نماز پنجگانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کر سکتا ہے۔ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب کا اثبات قرآن سے کر سکتا ہے وعلی ہذا۔ ایسے مطالبہ کا غیر معقول ہونا ایک حسی مثال سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے لیکن اگر گواہ جرح میں صاف رہا تو یہ اختیار نہیں کہ عدالت سے یہ درخواست کرے کہ گو گواہ غیر مجروح ومعتبر ہے مگر میں تو اس دعوے کو جب تسلیم کرونگا کہ بجائے اُس گواہ کے فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے تو کیا عدالت ایسی درخواست کو قابل پذیرائی سمجھے گی۔ اسی راز کے سبب فنِ مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہو سکتا ہے کسی دلیل خاص کا مطالبہ نہیں ہو سکتا اور نیز تصریح کی ہے کہ دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی کیونکہ دلیل ملزوم ہے اور مدلول لازم اور نفی ملزوم مستلزم نہیں ہے نفی لازم کو پس جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے اُسکو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اُسکو ثابت کر دے کسی کو اُس سے اس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو ہاں یہ مسلم ہے کہ یہ دلائلِ اربعہ قوت میں برابر نہیں۔ لیکن جیسا تفاوت اُن کی قوت میں ہے ایسا ہی

تفاوت ان کے مدلولات یعنی احکام کی قوت میں ہے کہ بعض قطعی الثبوت والدلالت ہیں بعض ظنی الثبوت والدلالت ہیں بعض قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہیں۔ بعض ظنی الثبوت قطعی الدلالت ہیں لیکن یہ بھی کسی کو منصب حاصل نہیں کہ احکام ظنیہ کو نہ مانے، کیا کسی ایسے حاکم کے جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہو سکتا بہت سے فیصلے محض اسی بناء پر نہیں صادر ہوتے کہ مقدمۂ مرجوعہ کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے اور وہ دفعہ یقینی ہے کہ مگر اُس میں داخل کرنا ظنی ہے۔ جس کا حاصل اُس کا قطعی الثبوت ظنی الدلالت ہونا ہے لیکن اُس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہو سکتا ہے اُسکو ہر شخص جانتا ہے یہ تقریر پہلی غلطی کے متعلق تھی جو قرآن کے بارے میں ہوتی ہے۔ دوسری غلطی یعنی قرآن میں اُس کے مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہلِ یورپ کی کوئی تحقیق متعلق سائنس کے دیکھی سُنی جس طرح بن پڑا اُس کو کسی آیت کا مدلول بنا دیا اور اُسکو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کیلئے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں اور اس غلطی میں بہت سے اہلِ علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے اور اس میں ایک غلطی تو یہی ہے قرآن کیلئے کہ مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کو قرآن کا کمال سمجھا اور وجہ اس کی یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے نہ تاریخ کی نہ جغرافیہ کی وہ ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی جس طرح کتب طبیہ میں مسائل ہیں اصلاح اجسام کے پس جس طرح کسی کتاب طبی کا پارچہ بافی و کفش دوزی کی صنعت اور حرفت کی تحقیق سے خالی ہونا اُس کیلئے موجب نقصان نہیں بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس تحقیق پر بلا ضرورت مشتمل ہونا خود بوجہ خلط مبحث کے ایک درجے میں موجب نقصان ہے اور خالی ہونا کمال ہے اسی طرح قران کا کہ طب روحانی ہے ان مسائل سے خالی ہونا اُسکے لئے کچھ موجبِ نقصان نہیں بلکہ ایک گونہ کمال ہے البتہ اس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو اُسکا مذکور ہو جاوے تو وہ اُس ضرورت کا مکمل ہے مگر بقاعدۂ اَلضَّرُوْرِیُّ یَتَقَدَّرُ بِقَدْرِ

الضَّرُورَۃ مقدارِ ضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا چنانچہ توحید کے (کہ اعظم مقدمات اصلاح اروح ہے) اثبات کیلئے کہ سہل واقرب طریق اُس کا استدلال بالمصنوعات ہے کہیں کہیں اجمالاً واختصاراً بعض مضامین خلقِ سمٰوات وارض وانسان وحیوان وغیرہ کا بیان ہوا بھی ہے اور چونکہ تفصیل کی حاجت نہ تھی اس لئے اُس کا ذکر نہیں ہوا غرض سائنس کے مسائل اس کے مقاصد سے نہیں البتہ بضرورت تائید مقصود کے جتنا کچھ اس میں بدلالت قطعیہ مذکور ہے وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے کسی دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں اگر کوئی دوسری دلیل اُس کے معارض ہوگی بعد تحقیق وہ دلیل ہی مخدوش ہوگی یا تعارض کا شبہہ ہوگا ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ دلالت آیت کی قطعی نہ ہو اُسکے خلاف پر ممکن ہے کہ دلیل صحیح قائم ہو وہاں نص قرآن کو ظاہر سے منصرف کرلیں گے جیسا اصولِ موضوعہ نمبرے میں تحقیق ہوا دوسری غلطی یہ ہے کہ اس اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا کہ ایسے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں بلکہ مقدمات مقصود سے ہیں اور ظاہر ہے کہ استدلال میں مقدمات ایسے ہونے چاہئیں جو پہلے سے یعنی قبل اثباتِ مدعا کے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں یا بدلیل مسلم کرادئے جاویں ورنہ اُن سے مدعا پر استدلال ہی نہ ہوسکے گا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اَب سمجھنا چاہئے کہ اگر یہ جدید تحقیقات اُن آیات قرآنیہ کے مدلولات ومفہومات ہوں اور ظاہر ہے کہ عرب کے لوگ جو اول مخاطب ہیں۔ قرآن کے وہ بالکل ان تحقیقات سے ناآشنا تھے تو لازم آتا ہے کہ مقدمات غیر مسلمہ وغیر بدیہیہ وغیر مثبتہ سے استدال کیا گیا ہے جن میں استدلال کی صلاحیت ہی نہیں ہے تو کلام اللہ کے طرزِ استدلال پر کتنا بڑا دھبہ لگے گا تیسری خرابی اس میں یہ ہے کہ یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں سو اگر ان کو قرآنی مدلول بنایا جاوے تو اگر کسی وقت کسی تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہوگیا اور اہلِ اسلام کا اقرار بضمن ایسی تفسیر کے مُدَوَّن ہوگا کہ قرآن کا دعویٰ ہے تو اُسوقت ایک ادنی ملحد بضمن ایسی تفسیر کے مُدَوَّن ہوگا کہ قرآن کا دعویٰ

ایسے مسائل جو اصلاح ارواح میں سے نہیں ہیں۔

ہے تو اُسوقت ایک ادنی ملحد بتکذیب قرآن پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے اور جزو کا ارتفاع مستلزم ہے ارتفاع کُل کو پس قرآن صادق نہ رہا اُس وقت کیسی دشواری ہوگی اور اگر کوئی شخص یہ احتمال نکالے جیسا کہ بعض نے دعویٰ بھی کیا ہے کہ قرآن میں یہ کمال ہے کہ جس زمانے میں جو بات ثابت ہو اُسکے الفاظ اُسی کے موافق ہو جاتے ہیں سواس بناء پر تو یہ لازم آتا ہے کہ قرآن کا کوئی مدلول بھی قابل اعتماد نہیں ہر مدلول میں احتمال اُسکی نقیض کا بھی ہے تو یہ تو ایسی بات ہوگئی جیسے کسی چالاک نجومی کی حکایت ہے کہ اُس سے جب پوچھا جاتا کہ ہمارے لڑکا ہوگا یا لڑکی وہ کہدیتا کہ لڑکا نہ لڑکی اور جو صورت واقع ہوتی باختلاف لب ولہجہ اس عبارت کو اُسپر منطبق کر دیتا کیا ایسی کتاب کو ہدایت نامہ کہنا صحیح ہوگا۔ چوتھی خرابی اس میں یہ ہے جو بالکل غیرت کے خلاف ہے کہ اس صورت میں اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا مگر آج تک کسی نے یہاں تک کہ خود نبی نے بھی نہ سمجھا ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بدولت سمجھ میں آئی تو اسکا کیا جواب ہوگا یہاں تک بیان تھا اُن غلطیوں کا جو کلام اللہ کے متعلق واقع ہو رہی ہیں اب بقیہ دلائل کی نسبت عرض کرتا ہوں۔

انتباہِ پنجم متعلق حدیث منجملہ اصولِ اربعہ شرع

حدیث کے متعلق یہ غلطی ہے کہ اُسکی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حدیثیں محفوظ نہیں ہیں نہ لفظاً نہ معنیً۔ لفظاً تو اس لئے کہ عہد نبوی میں حدیثیں کتابۃً جمع نہیں کی گئیں محض زبانی نقل در نقل کی عادت تھی تو ایسا حافظہ کہ الفاظ تک یاد رہیں فطرت کے خلاف ہے اور معنیً اس لئے کہ جب سرور عالم ﷺ سے کچھ سُنا لامحالہ اُس کا کچھ نہ کچھ مطلب سمجھا خواہ وہ آپ کے مراد کے موافق ہو یا غیر موافق ہو اور الفاظ محفوظ نہ رہے جیسا اوپر بیان ہوا پس اُسی اپنے سمجھے ہوئے کو دوسروں کے روبرو نقل کر دیا پس آپ کی مراد کا محفوظ رہنا بھی یقینی نہ ہوا جب نہ الفاظ محفوظ ہیں نہ معانی تو حدیث حجت کس طرح ہوئی (اور یہی حاصل ہے شبہہ فرقۂ قرآنیہ

کا) اور حقیقت میں یہ غلطی محدثین وفقہاء سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ اُن کو ضعفِ حافظہ وقلتِ رغبت وقلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔ قوتِ حافظہ اُن کا اُن کے واقعات کثیرہ سے جو متواتر المعنی ہیں ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا سو شعر کے قصیدے کو ایک بار سنکر یاد کر لینا اور حضرت امام بخاریؒ کا ایک مجلس میں سو حدیثیں منقلب المتن والاسناد کو سُنا کر ہر ایک کی تغلیط کے بعد اُن سب کو بعینہ سنا دینا پھر ایک ایک کی تصحیح کر دینا اور امام ترمذیؒ کا بحالت نابینائی ایک درخت کے نیچے گزر کر سر جھکا لینا اور وجہ دریافت کرنے پر وہاں درخت ہونے کی خبر دینا جو کہ اسوقت نہ تھا اور تحقیق سے اُس خبر کا صحیح ثابت ہونا اور محدثین کا اپنے شیوخ کے امتحان کے لئے گاہ گاہ احادیث کا اعادہ کرانا اور ایک حرف کی کمی بیشی نہ نکلنا یہ سب سیر وتواریخ اسماء الرجال میں مذکور ومشہور ہے جو قوتِ حافظہ پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے اسماء الرجال میں نظر کرنے سے سیئ الحافظہ رُوات کی روایات کو صحیح سے خارج کرنا کافی حجت ہے اس باب میں محدثین کی کاوش کی اور علاوہ قوتِ حافظہ کے چونکہ اللہ تعالیٰ کو اُنسے یہ کام لینا تھا اس لئے غیبی طور پر بھی اس مادہ میں اُن کی تائید کی گئی تھی چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قصہ (کہ حضور علیہ السلام نے اُن کے چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دئے اور اُنہوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا) حدیث میں وارد ہے اور اس پر یہ شبہہ نہ کیا جاوے کہ خود حدیث ہی میں کلام ہو رہا ہے اور پھر حدیث ہی سے استدلال کیا جاتا ہے اصل یہ ہے کہ کلام تو احکام کی حدیثوں میں ہے اور یہ تو ایک قصہ ہے ایسی احادیث قسم ہیں علمِ تاریخ کی جو بلا اختلاف محتج بہ ہے اور اگر اس قصے پر خلافِ فطرت ہونیکا شبہہ ہو تو اُسکا جواب انتباہِ سوم بحثِ معجزہ میں ہو چکا ہے پھر خود ہمکو اس میں بھی کلام ہے کہ یہ خلاف فطرت ہے اہل مسمریزم معمول کے متخیلہ میں ایسے تصرفات کر دیتے ہیں جن سے اشیائے غیر معلومہ منکشف اور اشیائے معلومہ غائب ومنسی ہو جاتی ہیں اس سے یہ مقصود نہیں کہ آپ کا یہ تصرف اسی قبیل کا تھا بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ خلافِ فطرت کہنا مطلقاً صحیح نہیں اور اگر مسلم بھی ہو تو

معجزہ ہے جس کا فیصلہ اس سے پہلے ہو چکا ہے اور علاوہ اس کے ہم نے خود اپنے زمانے کے قریب ایسے حافظے کے لوگ سُنے ہیں چنانچہ حافظ رحمت اللہ صاحب الہ آبادی کے حافظے کے واقعات دیکھنے والوں سے میں خود ملا ہوں اور حکایتیں سنی ہیں یہ تو حافظے کی کیفیت ہوئی اور رغبت اُن کی یاد رکھ کر بعینہٖ پہنچانے میں اسلئے تھی کہ جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی ہے بقولہ نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِی فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَاَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا الحدیث اس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچا دیں اور خشیت تغیر سے اس لئے تھی کہ اُنہوں نے حضور علیہ السلام سے یہ سُنا تھا کہ مَنْ كَذِبَ عَلَیَّ مَا لَمْ اَقُلْهُ فَلْیَتَبوَّ أمقعَدَهٗ مِنَ النَّارِ حتی کہ بعض صحابہؓ مارے خوف کے حدیث ہی نہیں بیان کرتے تھے پھر محدّثین کا احادیثِ طویلہ میں بعض الفاظ میں تردید کرنا اور نحوہ وغیرہ کہنا صاف دلیل ہے اہتمامِ حفظِ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں ایسی حالت میں کتابۃً حدیثوں کا مدون نہ ہونا اُن کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا بلکہ غور کرنے سے مفید و معین معلوم ہوتا ہے کیونکہ کاتبین کے حافظہ کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے اور ہر قوت ریاضت سے بڑھتی ہے ہم نے اَن پڑھ لوگوں کو بڑے بڑے طویل وعریض جزئیات کا حساب زبانی بتلانے اور جوڑتے دیکھا ہے بخلاف خواندہ لوگوں کے کہ بے لکھے اُن کو خاک بھی یاد نہیں رہتا اور یہ بھی ایک وجہ ہے اس وقت لوگوں کے حافظے کے ضعف کی دوسرے وہ بھی وجہ ہے جسکی طرف اوپر اشارہ کیا گیا کہ اُن سے اللہ تعالیٰ کو یہ کام لینا تھا اور اب تدوین احادیث واحکام کی جو کہ تدوین احادیث کا ثمرہ تھا اس سے مستغنی ہو گئی اور یہ امر بھی فطرۃً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اُسکے مناسب قویٰ پیدا کئے جاتے ہیں چنانچہ اس وقت صنائع وایجادات کے مناسب دماغوں کا پیدا ہونا اسکی تائید کرتا ہے اور حکمت عدمِ کتابت میں اُسوقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہو جاوے جب قرآن کی پوری حفاظت ہو گئی اور وہ احتمال خلط کا نہ رہا اور نیز مختلف فرقوں کے اَہواء کا ظہور ہوا اُس

وقت سنن کا جمع ہونا اَقْرَبُ اِلَى الْاِحْتِيَاطِ وَاَعْوَنُ عَلَى الدِّيْنِ تھا پس نہایت احتیاط سے حدیثیں جمع کی گئیں چنانچہ اسانید و متون و اسماء الرجال کے مجموعہ میں اِمعانِ نظر سے قلب کو پورا یقین ہوتا ہے کہ اقوال و افعالِ نبویہ بلا تغیر و تبدل محفوظ ہو گئے ہیں۔ یہ تقریر تو اخبارِ آحاد میں بھی جاری ہوتی ہے اور اگر کتب حدیث کو جمع کر کے اُن کے متون اور اسانید کو دیکھا جاوے تو اکثر متون میں اتحاد و اشتراک اور اسانید میں تعدد و تکثر نظر آوے گا جس سے وہ احادیث متواتر ہو جاتی ہیں اور متواتر میں شبہات متعلقہ بالروایات کی گنجائش ہی نہیں رہتی کیونکہ متواتر میں راوی کا صدق یا ضبط یا عدل کچھ بھی شرط نہیں اب بعد اثبات حجیتِ حدیث کے درایت سے اُس کی تنقید کرنے کا غلط ثابت ہونا بھی معلوم ہو گیا ہوگا کیونکہ حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے اور اصول موضوعہ نمبر ۷ میں تقدیم نقلی ظنی کی عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے، رہا قصہ روایت بالمعنی کا سو اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اول تو بلا ضرورت اُسکی عادت نہ تھی اور اُن کے حافظے کو دیکھتے ہوئے ضرورت نادر ہوتی تھی پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہؓ نے سُن سُن کر روایت کیا ہے چنانچہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے سو اگر ایک نے روایت بالمعنیٰ کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا اور پھر دونوں کے معانی متوافق ہونے سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ جنہوں نے روایت بالمعنیٰ بھی کیا ہے اُنہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے اور واقعی جس کو خشیت و احتیاط ہوگی وہ معنی فہمی میں بھی خوف سے کام لیگا بدون شرح صدر مطمئن نہ ہوگا۔ اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں گو ایسا نادر ہے مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جسقدر اُسکے کلام کو قرائن مقالیہ اور مقامیہ سے صحیح سمجھ سکتا ہے دوسرا ہر گز نہیں سمجھ سکتا اس بناء پر صحابہؓ کا فہم قرآن و حدیث میں جسقدر قابل وثوق ہوگا دوسروں کا نہیں ہو سکتا پس دوسروں کا اُن کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اُس کو درایت مخالف حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا کیونکر قابلِ التفات

ہوسکتا ہے اور ان تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہے کی گنجایش ہوسکتی ہے تو وہ شبہہ غایت ما فی الباب بعض حدیث کی قطعیت میں موثر ہوسکتا ہے سو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکامِ قطعیہ ثابت نہ ہوں گے لیکن احکامِ ظنیہ بھی چونکہ جزءِ دین وواجب العمل ہیں لہذا وہ ظنیت بھی مضرِ مقصود نہ ہوگی۔

انتباہِ ششم متعلق اجماع منجملہ اصول شرع

اب رہ گیا اجماع اور قیاس سو اجماع کے متعلق یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا رتبہ رائے سے زیادہ نہیں سمجھا جاتا اس لئے اس کو حجتِ ملزمہ نہیں قرار دیا جاتا سو یہ مسئلہ اول تو منقول ہے اس میں نقل پر مدار ہے سو ہم نے جو نقل کی طرف رجوع کیا تو اس میں یہ قانون پایا کہ جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اتفاق ہو جاوے اس کا اتباع واجب ہے اور اس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت ہے خواہ وہ امر اعتقادی ہو خواہ عملی ہو چنانچہ وہ نقل اور اس سے استدلال کتب اصول میں مُصرَّحًا مذکور ہے۔ پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو تو اس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں اسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں تو اس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہونگے۔ سو ان قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے کہ اجماع حجت قطعیّہ ہے سو اس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا اور اس کی مخالفت واقع میں اس قانون الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا تاہم قانونِ فطری عقلی بھی ہم کو اس پر مضطر کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرتِ رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرتِ رائے کے مقابلے میں منفرد رائے کو کالعدم سمجھتے ہیں تو اجماع کثرتِ رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاقِ آراء علماءِ امت ہے وہ منفرد رائے کے مرتبے میں یا اس سے مرجوح کیسے ہوگا اور اگر یہ شبہہ ہو کہ بیشک منفرد رائے اجماع کے روبرو قابل وقعت نہ ہوگی لیکن اگر ہم بھی اس اجماع کے خلاف پر اتفاقِ رائے کرلیں تب تو اس میں معارضہ کی صلاحیت ہوسکتی ہے جواب یہ ہے کہ ہر شخص کا

اتفاقِ رائے ہر امر میں معتبر نہیں بلکہ ہر فن میں اسکے ماہرین کا اتفاق معتبر ہوسکتا ہے سو اگر ہم اپنی دینی حالت کا حضرات سلف کی حالت سے انصاف کے ساتھ مقابلہ کریں تو اپنی حالت میں علماً وعملاً بہت ہی انحطاط پاوینگے جس سے ان کے ساتھ ہم کو ایسی ہی نسبت ہوگی جو غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے۔ پس ان کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ محض بے اثر ہوتا ہے البتہ جس امر میں سلف سے کچھ منقول نہ ہو اس میں اس وقت کے علماء کا اتفاق بھی قابل اعتبار ہوگا اور اس میں ایک فطری راز ہے وہ یہ کہ عادت اللہ جاری ہے کہ غرض پرستی کے ساتھ تائید حق نہیں ہوتی اور خلوص میں تائید ہوتی ہے جب یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھنا چاہئے کہ جس امر میں سلف کا اجماع موجود ہے جس کا حجت ہونا ثابت ہے اس کے ہوتے ہوئے ہم کو اپنی اپنی رائے سے کام لینے کی دینی ضرورت نہیں تھی سو بلا ضرورت اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا بدوں غرض پرستی کے نہ ہوگا اس لئے تائیدِ حق ساتھ نہ ہوگی اور جس میں اجماع نہیں ہے وہاں دینی ضرورت ہوگی اور دینی ضرورت میں کام کرنا دلیلِ خلوص ہے اور خلوص میں تائیدِ حق ساتھ ہوتی ہے اس لیے وہ اتفاق بوجہ مؤید من اللہ ہونے کے قابلِ اعتبار ہوگا یہ سب اس صورت میں ہے جب سلف کا اجماع رائے سے ہوا ہو گو وہ رائے بھی مستند الی النص ہوگی لیکن نص صریح موجود نہیں تھی اور اگر کسی نص کے مدلولِ صریح پر اجماع ہوگیا ہے تو اس کی مخالفت نصِ صریح کی مخالف ہے اور اگر اس کے مخالفت کوئی دوسری نص صریح ہو تو آیا اس وقت بھی اس اجماع موافق للنص کی مخالفت جائز ہے یا نہیں سو بات یہ ہے کہ تب بھی جائز نہیں کیونکہ نص نص برابر اور ایک کو موافقتِ اجماع سے قوت ہوگئی اور دلیلِ قوی کے ہوتے ہوئی ضعیف کا معمول بہ ہونا خلافِ نقل اور خلافِ عقل ہے بلکہ ہرگاہ دلیلِ نقلی سے امر مجمع علیہ کے ضلالت ہونے کا امتناع ثابت ہو چکا اس لیے اگر اجماع کا مستند کوئی نصِ ظاہر بھی نہ ہو اور اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تب بھی اس اجماع کو یہ سمجھ کر مقدم رکھا جاویگا کہ اجماع کے وقت کوئی نص ظاہر ہوگی جو منقول نہیں ہوئی کیونکہ نص کی مخالفت

ضلالت ہے اور اجماع کا ضلالت ہونا محال ہے پس اس اجماع کا نص کے مخالف ہونا بھی محال ہے پس لامحالہ نص کے موافق ہے اور جس نص کے یہ موافق ہے وہ دوسری نص پر بوجہ انضمام اجماع کے راجح ہوگئی پس واقع میں نص پر مقدم نص ہی ہے اور اجماع اس نص کے وجود کی علامت و امارت ہے جس کو دلیل اِنی کہتے ہیں۔ مثال اس کی جمع بین الصلوٰتین بلا سفر و بلا عذر ہے جس کی حدیث ترمذی میں ہے اور فجرِ احمر ـــــــ کے اذانِ تسحر کا کہ وہ بھی ترمذی میں ہے۔

انتباہ ہفتم متعلق قیاس منجملہ اصول شرع

اب صرف قیاس رہ گیا اس میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں ایک غلطی قیاس کے معنی اور حقیقت میں ہے یعنی اس کی حقیقتِ واقعیہ کا حاصل تو یہ ہے کہ جس امر کا حکم شرعی نص اور اجماع میں صریحاً بیان نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ کوئی امر شریعت میں مہمل نہیں ہے جس کے متعلق کوئی حکم نہ ہو خواہ وہ امر معادی ہو یا معاشی جیسا کہ انتباہِ سوم کی غلطی چہارم کے بیان میں مذکور ہوا ہے اس لئے یہ کہا جاویگا کہ حکم تو اس کا بھی شرع میں وارد ہے مگر بوجہ خفاءِ دلالت خفی ہے پس ضرورت ہوگی اس حکمِ خفی کے استخراج کی اس کا طریقہ ادلۂ شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم نصاً مذکور ہے ان میں غور کر کے دیکھو کہ یہ امر مسکوت عنہ ان میں سے خاص خاص صفات و کیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ و مماثل ہے پھر یہ دیکھو کہ اس امر منصوص الحکم میں اس کے حکم منصوص کی بناء بظنِ غالب کونسی صفت و کیفیت ہے پھر اس صفت و کیفیت کو اس امر مسکوت عنہ میں دیکھو کہ متحقق ہے یا نہیں اگر متحقق ہو تو اس امر کے لئے بھی وہی حکم ثابت کیا جاوے گا جو اس امر منصوص الحکم مماثل میں منصوص ہے اور اس منصوص الحکم کو مقیس علیہ اور اس امر مسکوت الحکم کو مقیس[1] اور اس بناءِ حکم کو علت اور اس اثباتِ حکم کو تعدیہ اور قیاس کہتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے قیاس کی جس کا اِذن شریعت میں وارد ہے جیسا کہ اصولیین نے ثابت کیا ہے۔ پس در حقیقت مثبت حکم نص ہی ہے قیاس اس کا محض مظہر ہے۔ اب جس

ـــــ ھکذا فی الاصل لعل الصحیح (قبل) واللہ اعلم ۱۲ آ س

[1] مقیس علیہ: جس پر قیاس کیا گیا ہو۔ مقیس: جو قیاس کیا گیا ہو۔

قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اس کی حقیقت صرف رائے محض ہے جس میں استناد الی النص بالطریق المذکور نہیں ہے جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں چنانچہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔ سو حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے اس رائے کی مذمت نصوص و اقوالِ اکابر میں آئی ہے جس سے قبح نقلی ثابت ہوتا ہے تو عقلاً و نقلاً دونوں طرح یہ مذموم ہوا۔

دوسری غلطی محلِ قیاس میں ہے یعنی اوپر کی تقریر سے معلوم ہوا ہوگا کہ قیاس کی ضرورت محض امورِ غیر منصوصہ میں ہوتی ہے اور اس میں تعدیہ حکم کے لئے منصوص میں ابدائے علت کی حاجت ہوتی ہے تو بدون ضرورت تعدیہ حکم کے منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا اب غلطی یہ کیجاتی ہے کہ منصوص میں بھی بلاضرورت علت نکال کر خود حکمِ منصوص کو وجوداً وعدماً اس کے وجود وعدم پر دائر کرتے ہیں جیسا انتباہِ سوم کی چھٹی غلطی کے بیان میں مذکور ہوا ہے اور اسی سے ایک تیسری غلطی بھی معلوم ہوگئی یعنی غرضِ قیاس میں کہ غرضِ اصلی تعدیہ ہے غیر منصوص میں نہ کہ تصرف منصوص میں۔ چوتھی غلطی قیاس کے اہل میں یعنی ہر شخص کو اس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہلِ جرات کے لیکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ لکم دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا حالانکہ علمائے اصولیین نے بدلائل قویہ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے عموم باطل ہوتا ہے اور لکم دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا کیونکہ جو حاصل حقیقت قیاس و اجتہاد کا اوپر مذکور ہوا ہے اس کی نظیر وکلاء کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے سو ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اس کا اہل ہو تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو یاد بھی ہو اس کی غرض بھی سمجھی ہو پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ

ـ غیر مقلدوں کے رد کے لئے۔

داخل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی سمجھئے، اب یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اس قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقۂ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اس وقت کلام کا طویل کرنا امرِ زائد ہے کیونکہ مقام ان غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے اس لئے اس باب میں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جاوے کہ ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے تب بھی سلامتی اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد وقیاس پر اعتماد نہ کرے کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی وبہانہ جوئی غالب ہے اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو اور پھر اس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعویٰ اجتہاد کا کرینگے اور تقویٰ وتدین سب مختل ہو جاویگا اس کی نظیر حسیّ یہ ہے کہ ہائی کورٹ کے ججوں کے فیصلے کے سامنے کسی کو حتیٰ کہ حکام ماتحت کو بھی دفعۂ قانونی کے دوسرے معنی سمجھنے کی اجازت محض اس بناء پر نہیں دی جاتی کہ ان کو سب سے زیادہ قانون کے معنی سمجھنے والا سمجھا گیا ہے اور ان کی مخالفت کی اجازت سے ہر شخص اپنے طور پر کارروائی کر کے ملک میں تشویش وبدنظمی کا سبب ہو جاویگا بس یہی نسبت ہم کو مجتہدین کے ساتھ سمجھنا چاہیے حاصلِ اغلاط متعلقہ اصول اربعہ کا یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا مگر اس کی دلالت میں غلطی کی اور حدیث کو حجت تو مانا مگر ثبوت میں کلام کیا اس لیے دلالت سے بحث ہی نہیں کی اور اجماع کو حجت ہی نہیں مانا اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے اس کو اصلِ معیار ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔

انتباہِ ہشتم

متعلق حقیقتِ ملائکہ وجن ومنهم ابلیس

ملائکہ اور جن کا وجود جس طرح کا نصوص واجماع سے ثابت ہے اس کا انکار محض کبھی اس بنا پر کیا جاتا ہے کہ اگر وہ جواہر موجود ہوتے تو محسوس ہوتے اور کبھی اس بنا پر کہ اس طرح کا وجود کسی شئے کا کہ سامنے سے گذر جاوے اور محسوس نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا یہ تو وجہ انکار کی ہوئی پھر چونکہ آیات قرآنیہ میں بھی جابجا ان کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے اور قرآن کے ثبوت میں کلام نہیں ہو سکتا تھا اس لیے ان آیات میں ایسی بعید بعید تاویلیں کی جاتی ہیں کہ بالکل وہ حدِ تحریف میں داخل ہیں جن بناؤں پر ظاہری معنی کا انکار کیا گیا ہے ان کا غلط ہونا تو اصولِ موضوعہ نمبر ۴ میں ثابت ہو چکا ہے یہ تو تحقیقی جواب ہے اور الزامی جواب یہ ہے کہ مادہ کے لئے قبل تلبسِ صورِ موجودہ کے جس قوام لطیف کو تم مانتے ہو جس کو مادہ سدیمیہ اور اثیریہ کہتے ہو وہ جوہر ہے اور کبھی تم نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا اور نیز اس کی کیفیت بجز تخیل مبہم کے شافی طور پر سمجھ میں بھی نہیں آتی چنانچہ یونانیین اس کے منکر بھی ہیں مگر بزعم اپنے دلیل کی ضرورت سے اس کو مانا جاتا ہے حالانکہ کوئی دلیل بھی اس پر قائم نہیں چنانچہ انتباہ اول میں اس کی تحقیق بھی ہوئی ہے پس جبکہ ایسے جواہر کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں تو عقلاً ممکن الوجود ہوئے اور جس ممکن عقلی کے وجود پر دلیل نقلی صحیح قائم ہو اس کے وجود کا قائل ہونا واجب ہے (اصول موضوعہ نمبر ۲) اور نصوص میں ان جواہر کا وجود وارد ہے اس لیے ایسے جواہر کا قائل ہونا لابد واجب ہوگا اور چونکہ اصل نصوص میں حمل علی الظاہر ہے اس لئے اس کی تاویلات بعیدہ کرنا باطل ہوگا اگر چہ دلیل عقلی بھی مرتبہ ظنیت میں ہوتی (اصول موضوعہ نمبر ۷) چہ جائیکہ محض وہم غیر معتبر ہی ہو۔ اور بعض نے علاوہ بناءِ مذکور کے کچھ اور شبہات بھی اس میں نکالے ہیں جو سید احمد کی تفسیر میں مذکور ہیں۔ سو البرهان میں اس کا جواب دیکھ لیا جاوے۔

انتباہ نہم: متعلق واقعات قبر و موجوداتِ آخرت جنت دوزخ صراط، میزان

ان سب کے معنی ظاہری کا انکار بھی اسی بناء پر کیا جاتا ہے جس پر حقیقت ملائکہ وجن کا انکار کیا جاتا ہے اور جب ان بناؤں کا سست ہونا انتباہ ہشتم میں ثابت ہو چکا اس سے اس انکار کا باطل ہونا بھی معلوم ہو گیا اور بعض نے اور شبہات بھی کیے ہیں ان میں سے بعض تو معتزلۂ قدیم سے منقول ہیں ان کا جواب کتبِ کلامیہ میں بغایت مسکت دیا گیا ہے اور بعض کسی قدر جدید عنوان سے پیش کیے جاتے ہیں مجموع کا حاصل یہ ہے کہ جب قبر میں جسد میں روح نہیں رہتی پھر اس کو ادراک الم اور نعیم کا کیسے ہو سکتا ہے پھر وہ سوال کو بے کان کے سنتا کیسے ہے اور جواب بے زبان دیتا کیسے ہے اور جنت و دوزخ ہیں کہاں اور جس قدر ان کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں اور صراط پر چلنا جبکہ وہ اس قدر باریک ہے کس طرح ممکن ہے اور میزان میں عمل جبکہ وہ اجسام نہیں ہیں رکھے کیسے جائینگے ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ ان سب شبہات کا حاصل استبعاد ہے اور استبعاد سے استحالہ لازم نہیں آتا (اصولِ موضوعہ نمبر۳) اور جب استحالہ نہیں تو عقلاً سب امور ممکن ہوئے اور نصوص نے ان کی خبر وقوع کی دی پس وقوع کا قائل ہونا واجب ہے (اصولِ موضوعہ نمبر۲) اور خاص خاص جواب یہ ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جسد میں اتنی روح ہو جس سے الم و نعیم کا اس کو ادراک ہو سکے اور یہاں کے مؤثرات سے متاثر نہ ہو اور نہ موثر برزخی سے وہ متحرک ہو جس طرح ایک شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ احتباسِ بول میں علاج کی ضرورت سے اس کو بے ہوش کیا گیا تو سلائی چڑھانے کی تکلیف مطلق محسوس نہیں ہوئی لیکن ایک قسم کی گھٹن سے جی گھبراتا تھا اور حرکت نہ ہو سکتی تھی اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس جسد کو تالم و تنعم نہ ہو بلکہ روح اپنے جس مقر میں ہے وہاں اس پر سب کچھ گذر جاتا ہو باقی یہ کہ وہ روح کہاں ہے ممکن ہے فضائے واسع کے کسی حصے میں یہ مستقر ہو اور وہی عالمِ ارواح کہلاتا ہو اور اس امکان سے یہ

شبہ بھی رفع ہوگیا کہ اگر جسد محروق یا ماکول کسی حیوان کا ہوجاوے تو اس وقت کیسے عذاب وغیرہ ہوگا رہا یہ کہ بے کان سننا بے زبان بولنا کس طرح ہوسکتا ہے سو اول تو ادراک کیلئے یہ آلات شرائط عقلی نہیں ہیں محض شرائط عادی ہیں اور ہر ایک کے جدا احکام ہیں (اصولِ موضوعہ نمبر۳) ممکن ہے کہ اس عالم کی عادت اس کے خلاف ہو اور اس بدن میں بھی ایسے ہی آلات ہوں جیسا کہ بعض اہلِ کشف اس کے قائل بھی ہیں اور اس کا نام جسمِ مثالی رکھا ہے اور جنت ودوزخ ممکن ہے کہ فضائے واسع کے اندر ہوں جس کو فلاسفۂ حال غیر محدود مانتے ہیں اور صراط پر چلنا بحالتِ موجودہ گو مستبعد ہو مگر اس سے محال ہونا لازم نہیں آتا (اصولِ موضوعہ نمبر۳) اور میزان میں عمل کا موزوں ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہر عمل صحف میں درج ہوتا ہے اور وہ اجسام ہیں جیسا کہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ سو ممکن ہے کہ ہر عمل حسن ایک خاص حصہ صحیفہ میں لکھا جاتا ہو اور حصص کے بڑھنے سے لامحالہ وزن بڑھے گا نیز ممکن ہے کہ بعض حصص یا وجود تساوی فی الکم کے عوارضِ خلوص وغیرہ سے خفت وثقل میں متفاوت ہوجاتے ہوں چنانچہ ہم حرارت وبرودت کو اجسامِ متساویۃ المقدار والماہیت کے تفاوت وزن میں دخیل دیکھتے ہیں اور اسی طرح اعمالِ سیئہ میں ہوتا ہو اور میزان میں یہ صحف تولے جاویں اور ان کے تفاوت سے لامحالہ اعمال کا تفاوت معلوم ہوجاویگا اور حدیثوں سے بھی اسی احتمال کا اقرب ہونا معلوم ہوتا ہے چنانچہ بطاقہ اور سجلات کے الفاظ مصرح ہیں۔ پس وزن تو حقیقۃً ہوا البتہ اس وزن کی اضافت میں تجوز ہوا پس اگر اسی طرح وہاں بھی ہوجاوے تو کیا مضائقہ ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے شبہ نطقِ جوارح کا سو وہ بھی مستبعد عادی ہے محال عقلی نہیں ہے اور جب سے گراموفون دیکھا ہے اب تو نطق جوارح کو مستبعد کہنا بھی بیجا معلوم ہونے لگا ہے۔

انتباہِ دہم متعلق بعض کائنات طبعیّہ

ہر چند کہ شریعت مطہرہ کو کائنات طبعیّہ سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ تمہید میں مفصل بیان کیا گیا ہے مگر تکمیل مقصود کے لئے بالتبع کچھ مباحث اس میں مختصر طور پر وارد

بھی ہیں سواگر چہ ہم کواس کی پوری حقیقت کی تفتیش اس لیے ضروری نہیں کہ وہ غرض شریعت سے تعلق نہیں رکھتی لیکن جس قدر اور جس طور پر کہ وہ واردو منصوص ہے چونکہ کلامِ صادق میں واقع ہے لہٰذا اس کی ضد کا اعتقاد یا دعویٰ کرنا کلامِ صادق کی تکذیب ہے اس لیے جائز نہیں اس لئے ہم ایسے عقائد یا دعاوی کی تکذیب کو واجب سمجھیں گے بطور نمونہ کے بعض امور کا تذکرہ مثال کے طور پر نامناسب نہ ہوگا۔ منجملہ ان کے اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ہے جو نصوص میں مصرح ہے اس کی نسبت بنا بر مذہب ارتقاء کے یہ کہنا کہ حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا جیسا کہ ڈاروِن کا وہم ہے یقیناً باطل ہوگا اس لئے کہ نص تو اس کے خلاف وارد ہے اور کوئی دلیل عقلی معارض اس کے ہے نہیں نہ ڈاروِن کے پاس جیسا کہ اس کی تقریر سے ظاہر ہے کہ محض اس نے اپنی تخمین سے یہ حکم کر دیا اور نہ مقلدینِ ڈاروِن کے پاس جیسا کہ ان کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض ڈاروِن کی تقلید سے ایسا کہتے ہیں بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی اس کی ناتمام ہے اصل میں بھی اور فرع میں بھی اصل میں تو اس طرح کہ اس کے اس قائل ہونے کی اصل اور مبنیٰ جس سے ایسے مضحکہ کے قائل ہونے کی ضرورت واقع ہوئی صرف یہ ہے کہ وہ بوجہ دہری ہونے کے خالق سبحانہٗ کا منکر ہے اس لئے مذہب خلق کا قائل ہونا اس کو ممکن نہ ہوا اور مذہب ارتقا ایجاد کرنا پڑا پس لامحالہ ہر شئے کے تکون کی طبعی علت اور کیفیت نکالنا اس کو ضرور ہوا۔ پس انسان کی پیدائش میں اس نے یہ احتمال نکالا اور جو شخص وجودِ خالق کا قائل ہے جیسے اہلِ ملت خصوص اہلِ اسلام ان کو خود مذہب ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں مذہب خلق کے قائل ہو سکتے ہیں اور بشر کی تخلیق بھی اسی طور سے مان سکتے ہیں پھر ان کو کیا ضرورت پڑی کہ ایسے مضحکہ کے قائل ہوں اس سے ثابت ہوا کہ جس اصل نے ڈاروِن کو مضطر کیا یعنی انکارِ صانع خود اس اصل میں اہلِ اسلام اس سے متفق نہیں۔ پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی رہی فرع اس میں اس لیے تقلید ناتمام ہے کہ وہ جو بطور ارتقاء کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے سو کسی ایک فرد میں اس کا قائل نہیں

اور نہ اس کو ایسے قائل ہونے کی کوئی طبعی ضرورت ہے بلکہ اس کا قول یہ ہے کہ جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعت حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی حیوان کے افراد انسان بن گئے اور اہلِ اسلام چونکہ نصوص کی ضرورت سے کہ اس میں اول البشر کا توحد وارد ہے اس کے قائل ہو نہیں سکتے لہذا فرع میں بھی موافقت نہ ہوئی جیسا اس زمانے میں بعضے بیباک ناعاقبت اندیش گستاخ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے آدم اسی کا نام ہے نعوذ باللہ منہ اس قول میں جو گستاخی ہے وہ تو الگ رہی مگر افسوس تو یہ ہے کہ اس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی از یں سو رانده و ازاں سو مانده کی مثال صادق آگئی۔ اور منجملہ ان امور کی رعد و برق و مطر کا تکون ہے کہ روایت میں جو انکے تکون کی کیفیت وارد ہے اس کی تکذیب محض اس بناپر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے ان چیزوں کا تکون دوسرے طور پر مشاہدہ کر لیا گیا ہے اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں اگر تعارض ہوتا تو بیشک ایک کی تصدیق کہ مشاہدہ اس کی طرف مضطر کرتا ہے دوسرے کی تکذیب کو مستلزم ہوتی اور تعارض کی کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے ان کا تکون ہوتا ہو کبھی دوسری نوع کے اسباب سے اور نہ روایات میں ایجاب کلّی کا دعویٰ ہے اور مشاہدہ سے تو موجبہ کلیہ حاصل ہو ہی نہیں سکتا دونوں جگہ قضایائے جزئیہ یا مہملہ کہ قوت جزئیہ میں ہے حاصل ہوتے ہیں اور دو جزئیہ میں تناقض نہ ہونا معلوم و مسلم ہے۔ پس جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے۔ پھر روایات کی تکذیب کی کیا ضرورت ہے۔ اور منجملہ ان امور کے اسباب طاعون کی روایات ہیں کہ وہ معاصی یا وخز جن سے واقع ہوتا ہے سو یہ بھی اس مشاہدہ کے معارض نہیں جس سے اس کا سبب خاص کیڑے ثابت ہوئے ہیں اس میں بھی وہی تقریر بالا ہے۔ منجملہ ان امور کے مرض کا متعدی نہ ہونا ہے اس کا بھی اس وقت تجربے کی بناء پر انکار کیا جاتا ہے۔ سو عند التامل اس میں بھی تعارض نہیں کیونکہ عدویٰ کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں اسطرح سے کہ

کبھی تخلف نہ ہو اور خود موثر ہو بلا اذنِ خالق اور مشاہدہ سے اسطرح کا عدوی ہرگز ثابت نہیں ہوا بلکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے کہ کبھی عدوی نہیں بھی ہوتا اور نصوص سے ہر امر کا موقوف ہونا ارادۂ آلٰہیہ پر ثابت ہے منجملہ اُن کے تعدد ارض ہے کہ روایات میں مذکور ہے اُس کا انکار محض اس بناء پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا جائز نہیں کیونکہ عدمِ مشاہدہ مشاہدۂ عدم کو مستلزم نہیں اور احتجاج ثانی سے ہوسکتا ہے نہ اول سے رہا یہ سوال کہ روایات میں ان کا تحت ارض ہونا آیا ہے سو ہم نے کرۂ ارض کے ارد اگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی ان کا وجود نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ فضائے واسع میں اس ارض سے اس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں اور ہم اُن کو کواکب سمجھتے ہوں اور تحت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو ورنہ تبدلِ وضع سے کبھی فوق ہو جاتی ہوں کبھی تحت۔ منجملہ اُن امور کے یاجوج ماجوج کا وجود ہے یہاں بھی عدم مشاہدہ سے استدلال ہے جس میں استدلال کی صلاحیت نہ ہونا معلوم ہوا ہے ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہیں ہوسکی وہاں موجود ہوں اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو منجملہ اُن کے آسمان کا جسم صلب اور اُس کا متعدد ہونا ہے اس میں بھی اُسی عدمِ مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔ منجملہ ان امور کے بعض کواکب کا متحرک ہونا ہے جیسے شمس اور قمر کہ نصوص میں حرکت کو ان کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس سے ظاہر اتصاف حقیقت میں ہے حرکت کے ساتھ نہ کہ محض رؤیت میں اور اس سے ہم کو مقصود انکار کرنا ہے سکونِ شمس سے نہ کہ انکار کرنا حرکتِ ارض سے۔ شریعت نے اس سے نفیاً یا اثباتاً بالکل بحث نہیں کی ممکن ہے کہ دونوں میں خاص خاص حرکت ہو جس کے مجموعہ سے یہ اوضاع مشاہدہ حاصل ہوتی ہوں منجملہ ان امور کے نظام حرکتِ موجودہ شمس کا اس طور سے متبدل ہو جانا ہے کہ وہ بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے محض اس نظام کا دوامِ مشاہد اس تبدل کے استحالہ کی دلیل نہیں ہوسکتی جیسا کہ علومِ عقلیہ میں ثابت ہو چکا ہے اور ظاہر بھی ہے کہ دوام مستلزم ضرورت کو نہیں اور اگر خلافِ

فطرت ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حل انتباہِ دوم میں ہو چکا ہے۔

منجملہ ان امور کے جہت فوق میں جسم بشری کے اس قدر بلند ہونے کا امکان ہے کہ جہاں ہوا نہ ہو اسوقت محض اس بناء پر کہ اس جگہ زندہ رہنا خلافِ فطرت ہے اس کا انکار کیا جاتا ہے اور اسی کی فرع ہے معراج جسمانی کا انکار سو خلافِ فطرت کی بحث اوپر انتباہِ دوم میں ملاحظہ فرما کر اس کا جواب حاصل کر لیا جاوے اور اگر احتمالِ عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا کیونکہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اس وقت خلافِ عادت ہے جب وہاں ایک معتدبہ وقت تک مکث بھی ہو اور اگر برق کی طرح حرکت سریعہ کے ساتھ نفوذ ہو جاوے تو اس وقت حیات خلاف فطرت بھی نہیں جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر انگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے لیکن اگر جلدی جلدی اس سے نکال لی جاوے تو نہیں جلتی حالانکہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے سو اگر معراج میں اس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضاء یا سماء میں موجود ہو تو اس میں کیا حرج ہے۔

انتباہِ یازدھم متعلق مسئلہ تقدیر

مرجع اس مسئلہ کا علم وتصرف ارادۂ خداوندی ہے جو خدا کا اور اس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا اس کو اس کا قائل ہونا واجب ہوگا مگر اس وقت اس مسئلہ میں بھی چند غلطیاں کی جاتی ہیں بعض تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے ہیں اور بنائے انکار محض انکا یہ خیال ہے کہ اس مسئلہ کے اعتقاد سے تدبیر کا ابطال ہوتا ہے اور تدبیر کا معطل ہونا اصل بنیاد ہے تمام کم ہمتی و پستی کی اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے کوئی شخص اپنے سوءِ فہم سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے تو یہ مسئلہ اس کا ذمہ دار نہیں لیکن کسی نص نے تدبیر کا ابطال نہیں کیا بلکہ سعی و اجتہاد وکسبِ معیشت وتزود للسفر وتدابیر دفعِ مفاسد ومکائدِ عدو وغیرہ بے شمار نصوص میں مصرحاً وارد ہیں بعض احادیث میں اس اشکال کا کہ دواء ودعا وغیرہ کیا دافعِ قدر ہیں کیا مختصر وکافی جواب

ارشاد فرمایا گیا ہے۔ ذٰلِکَ مِنَ الْقَدْرِ کُلِّہٖ اور بعض نے نصوصِ صریحہ کو دیکھ کر انکار کی تو گنجائش نہیں دیکھی مگر یہ سمجھ کر کہ اس میں انسان کا مجبور اور غیر مختار ہونا جو کہ خلاف مشاہدہ ہے لازم آتا ہے اس کی تفسیر بدل ڈالی اور اس کی یہ تفسیر قرار دی کہ تقدیر الٰہی علم الٰہی کا نام ہے اور علم چونکہ معلوم میں متصرف نہیں ہوتا اس لئے اس کے تعلق سے وہ اشکال لازم نہیں آتا اور مثال اس کی نجومی کے مطلع ہونے اور اس کے پیشین گوئی کرنے سے دی کہ اگر وہ کہہ دے کہ فلاں تاریخ فلاں شخص کنویں میں گر کر مر جاوے گا اور ایسا ہی واقع ہو گیا تو یوں نہ کہیں گے کہ اس نجومی نے قتل کر دیا لیکن نصوص میں نظر کرنے والا دریافت کر سکتا ہے اور عقلی مسئلہ بھی ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ تعلق علم الٰہی سے خالی نہیں اسی طرح کوئی واقعہ تعلق ارادۂ الٰہیہ سے بھی خالی نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے اور اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں اس کا نام تقدیر نہ رکھے لیکن خود اس تعلق ارادہ کا تو انکار نہیں کر سکتا پس تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اشکال سے کیا نجات ہوئی پس تحقیق اس کی یہ کہ خود یہی مقدمہ غلط ہے کہ خلاف ارادۂ خداوندی کے محال ہونے سے نفی اختیار کی لازم ہے اس کے دو جواب ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی یہ ہے کہ اگر اس سے نفی اختیار کی لازم آجاوے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود افعالِ الٰہیہ سے بھی متعلق ہے تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار ان افعال پر باقی نہ رہے اور حالانکہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہو سکتا اور تحقیقی جواب کہ وہی حقیقت میں اس کا راز ہے یہ ہے کہ ارادہ کا تعلق افعالِ عباد کے محض وقوع ہی کے ساتھ نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ یعنی وقوع باختیار ہم پس جب تعلق ارداہ اس متعلق کے وجوب کو مستلزم ہے تو اس سے اختیار عباد کا اور وجود مؤکد ہو گیا نہ کہ وہ منتفی ہو گیا ہو اور یہ بہت ہی ظاہر ہے۔ اور یہ شبہہ کہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اس مسئلہ کے قائل ہیں وہ بے دست و پا ہو کر بیٹھ رہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی کاہلی کا اثر ہے نہ کہ اس مسئلہ کا اگر اس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا تو صحابہ کرامؓ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بلکہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو اس کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو جب بھی کام

شروع کردے جیسا کہ صحابہ کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے اور یہی مضمون ہے اس آیت کا کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیْرَةً بِاِذْنِ اللّٰهِ. اور حدیث میں قصہ مصرح آیا ہے کہ کوئی شخص حضور ﷺ کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ حَسْبِیَ اللّٰهُ وَ نِعْمَ الْوَکِیْلُ تو آپ نے فرمایا اِنَّ اللّٰهَ یَلُوْمُ علی الْعَجْزِ فَاِذَا غَلَبَکَ اَمْرٌ فَقُلْ حَسْبِیَ اللّٰهُ وَ نِعْمَ الْوَکِیْلُ البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو موثر حقیقی نہ سمجھے گا تو یہ خود دلیل عقلی و نقلی کا مقتضا ہے اس پر کیا ملامت ہو سکتی ہے بلکہ اس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابلِ ملامت ہے۔ ایسا شخص تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی نسبت کہ نہ معطل ہے نہ موثر حقیقی پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کا روکنا چاہے گا تو تدبیر تو یہی کریگا مگر نظر اس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی اور بزبان حال وہ مترنم ہوگا۔

کار زلفِ تست مُشک افشانی اما عاشقاں	مصلحت را تہمتے بر آہوئے چین بستہ اند

رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل و نقل سے ثابت ہے تو اس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لئے دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے چونکہ اہل وجدان صحیح کم ہیں اس لیے کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لئے مضر ہے اس لئے مقتضائے شفقت و حکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اس سے روک دیا جاوے جیسا شفیق طبیب مریض ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔

انتباہِ دوازدھم متعلق ارکانِ اسلام و عبادات

بعض نے ان میں یہ غلطی کی ہے کہ ان احکام کو مقصود بالذات نہیں سمجھا بلکہ ہر حکم کی اپنی رائے سے ایک حکمت نکال کر ان حِکَم کو مقصود سمجھا اور ان حکمتوں اور مصلحتوں کو دوسرے طرق سے حاصل کر سکنے کے بعد پھر ان احکام کی ضرورت نہیں سمجھی مثلاً نماز میں

تہذیبِ اخلاق کو اور وضو میں صرف تنظیف کو اور روزے میں تعدیلِ قوتِ بہیمیہ کو اور زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری کو جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں اور حج میں اجتماع تمدنی اور ترقی و تمرنِ تجارت کو اور تلاوتِ قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونے کو اور دعا میں صرف نفس کی تسلی کو اور اعلاءِ کلمۃ اللہ میں صرف امن و آزادی کو مصلحت قرار دے کر جب ان مصالح کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہوسکیں ان حالتوں میں ان احکام کو لایعنی قرار دیا اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا پھر مصالح کے حصول کا بھی انتظار نہ رہا بالکل ان کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔ اس کا مفصل ردانتباہِ سوم کی غلطی ششم کے بیان کے ضمن میں ہو چکا ہے مگر حسبِ ضرورت پھر اعادہ کیا جاتا ہے۔ اور کبھی اس میں یہ خرابی ہوگئی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا جیسا اس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ مقصود اس سے محض انفاق تھا اس وقت بوجہ مواشی ہونے کے اس کی یہی صورت تھی اب روپیہ کی حاجت ہے اب اس کی صورت بدل دینا چاہیے۔ پھر یہ کہ کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی کیا کوئی شخص اعداد و رکعات کی حکمت بتلا سکتا ہے اور اگر عقل ان امور کے لئے کافی ہوتی تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جبکہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔ اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو ان مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں در پردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار ہے۔ کیا اگر آخرت واقع ہے اور ظاہر ہے کہ وہ دوسرا عالم ہے اس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں جیسا ایک اقلیم کو دوسری اقلیم سے اور مریخ کو اس ارض سے اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں اور ان کا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت وارتباط کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہوسکتی ہو اس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانین حکامِ وقت کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اختراع کر کے اور اس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کر کے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اس کے واسطے کیا تجویز کریں گے ادنیٰ سی

بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن آدے اور وہ اطلاع یابی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو مگر یہ کہہ کر مقصود حاضری سے شہادت ہے جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے بذریعۂ رجسٹری تمام اظہارات قلمبند کر کے ڈاک میں بھیج دے، خاص کر جبکہ حاکم عدالت اس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو تو کیا یہ شخص اس اعلان کا جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا مستحق نہ ہوگا یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دیدیا کرے کیا کافی ہوگا۔ اور ہماری اس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حکم واسرار سے خالی سمجھتے ہیں یا یہ کہ اس کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوئی ضرور اس میں اسرار ہیں اور اطلاع بھی کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی مدار امتثال کا وہ اطلاع نہیں ہے اگر اطلاع بھی نہ ہوتا ہم واجب الامتثال ہیں۔ بعینہٖ قانون ملکی کا سا حال ہے کہ رعایا کو اس کے ماننے میں انکشاف لِم (علت) کا انتظار جرمِ عظیم ہے اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تبرع ہے اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنی اور تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے اور اس کا کچھ تعجب نہیں ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظاماتِ خانگی کی لِم نہیں معلوم ہو سکتی حالانکہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے مخلوق ہے جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں حالانکہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے تو خالق کے اسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو یا صحیح اطلاع نہ ہو کیونکہ دونوں کے علم میں تفاوت غیر متناہی ہے تو کیا تعجب ہے بلکہ بقول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہ عقلیہ بالتمام معلوم ہو جاویں تو شبہہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعت اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاً بھی اس کی لِم تک پہنچ گئے خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہئے کہ اس کے اسرار تک کسی کو بالکل یا بتمامہ رسائی نہ ہو اور نہ اس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں، ہرگز نہیں، عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے (اصول موضوعہ نمبر۱)

انتباہِ سیزدھم متعلق معاملات باھمی و سیاسیات

اس کے متعلق ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ معاملات وسیاسات کو دین وشریعت کا جزو نہیں سمجھتے محض تمدنی امور سمجھ کراس کا مدار رائے ومصلحتِ زمانہ پر سمجھا جاتا ہے اوراس میں اپنے کوتصرف کرنے کا مختار سمجھا جاتا ہے اوراسی بناء پر ربوا تک کے حلال کرنے کی فکر میں ہیں اور علماء کوبھی اس کی رائے دیتے ہیں اوان کے قبول نہ کرنے پر غیظ وغضب کوکام فرماتے ہیں اوران کوترقی کا دشمن سمجھتے ہیں خوب سمجھ لیناچاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے نہ ہونے کا معیار اول تحقیق کرلیا جاوے تاکہ اس کا آسانی سے فیصلہ ہوجاوے سووہ صرف ایک ہی چیز ہے وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب اس کے بعد اب قرآن وحدیث کو ہاتھ میں لیکر پڑھواور غور کرو، جابجاان ابواب میں ثواب، عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی، پس جب معیار محقق ہے اب جزوشریعت ہونے میں کیاشبہ رہا۔ انتباہِ سوم کی غلطی چہارم وپنجم کے ضمن میں اس کا مفصل ذکر ہوچکا ہے البتہ شاید ان مسائل میں شبہ باقی رہے جو منصوص نہیں صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت ہیں سوان کا جزوشریعت ہونا انتباہِ ہفتم میں بضمن بیان غلطی اوّل اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا اسی انتباہ میں بضمن بیان غلطی چہارم مذکور ہو چکا ہے۔ اس تقریر سے ان سب شبہات کا جواب ہوگیا جو تعددِ ازواج یا طلاق یا ربوا یا تجارت کی جدید صورتوں مثل بیمہ وغیرہ یا ملازمت کی نئی شاخوں یا میراث یا مقاتلہ حربیین وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کئے جاتے ہیں اور اگر کسی کو معاملات و سیاسات کے جزوِ شریعت یا شریعتِ دائمہ نہ ہونے کا اس سے شبہ ہوگیا ہو کہ ہم بعض احکام کو مضر تمدن دیکھتے ہیں پس یا تو وہ احکام الٰہیہ نہیں ہیں یا اس زمانے کے ساتھ خاص ہونگے۔ اس کا حل انتباہِ سوم میں بضمن تقریر شبہ متعلقہ غلطی پنجم مذکور ہو چکا ہے پس ہم کو اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ان احکام کو زبردستی مصالح موہومہ پر منطبق کرکے آیات واحادیث کے غلط معنی گھڑیں اور احکام کو ان کی اصلیت سے بدلیں۔ جیسا مدعیان خیر خواہی اسلام کی عادت

ہوگئی ہے کہ مبانی اعتراض پر مطالبہ دلیل کو بے ادبی سمجھ کر اعتراض کوتسلیم کر کے خود حکم معترض علیہ کوفہرست احکام سے نکال کراس کی جگہ دوسرا حکم محرف بھرتی کر کے اس مضمون کے مصداق بنتے ہیں وَاِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيْقًا يَلْوُوْنَ الٰی قولہٖ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ اور اصل جڑ خرابی کی حُبِّ دنیا وتملق اہل دنیا ہے میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہل دنیا کے تملق میں جن مبانی کوتسلیم کر کے اصولِ اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے، اگر وہ اہلِ دنیا اُن اصول کوتسلیم کرلیں تو یہ محبین فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر اُن مبانی کو غلط بتلانے لگیں گے غرض قبلہ توجہ ایسے لوگوں کا رضاہے اہل دنیا کی جسمیں رضا ہو اُدھر ہی پھر جاویں گے جیسے جہاز کا نمازی جہاز کے گھوم جانے سے خود بھی گھوم جاتا ہے۔

انتباہِ چھار دھم: متعلق معاشرات وعادات خاصہ

اسمیں بھی مثل معاملات وسیاسات کے یہ غلطی کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق بھی دین سے نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا مدار اپنی ذاتی آسایش اور آرائش اور پسند اور مصلحت پر سمجھا جاتا ہے اس غلطی کا بھی اسی معیار سے جواب سمجھ لینا چاہئیے جو انتباہِ سیزدہم میں مذکور ہو چکا ہے۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن امور میں نہ جزئی حکم ہے نہ کلی وہ بے شک اختیار میں ہیں جس طرح چاہیں ان میں برتاؤ رکھیں۔ ورنہ جو امور جزئیاً یا کلیاً منصوص ہیں ان میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں۔ جزئیاً مثلاً یہ کہ ریشمی کپڑا مرد کو حرام ہے اور مثلاً یہ کہ کعبین سے نیچے ازار وغیرہ کا اسبال حرام ہے اور مثلاً یہ کہ ڈاڑھی کٹانا یا منڈوانا حرام ہے اور مثلاً یہ کہ جاندار کی تصویر رکھنا یا تصویر بنانا حرام ہے اور مثلاً یہ کہ کتا بلاضرورت پالنا معصیت ہے اور مثلاً یہ کہ غیر مذبوح جانور کھانا حرام ہے جیسا ذبح قواعد سے جس وقت مشروع ہو اضطراری یا اختیاری اور مثلاً یہ کہ شراب یا روحِ شراب کا استعمال ناجائز ہے دواءً ہو یا غذاءً، خارجی استعمال ہو یا داخلی۔ اور کلیاً، مثلاً یہ کہ تشبہ کفار کے ساتھ ناجائز ہے لباس میں ہو یا طرز اکل وشرب میں ہو اور مثلاً یہ کہ چندہ جب طیب خاطر سے نہ ہو یا خداع سے ہونا جائز ہے یا جو سواری ولباس

تفاخر وتکبر واظہار شان کے لئے ہو وہ واجب التحرز ہے وعلیٰ ہذا ان امور میں کوئی شخص مختیر وآزاد نہیں ہے اس زمانے میں آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا گیا ہے اور اس کا محل ایسے امور زیادہ قرار دیئے گئے ہیں اور ناصحین سے مختلف طور پر اُلجھتے ہیں کبھی ان کا ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے اور حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں کبھی ان کی لِم اپنی طرف سے تراش کر ان میں تصرف کیا جاتا ہے کبھی ان کی لِم عقلی دریافت کی جاتی ہے کبھی ان احکام سے تمسخر کیا جاتا ہے کبھی ان عادات کی مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں ان سب امور کا جواب انتباہات سابقہ میں ہو چکا ہے، اصل یہ ہے کہ ضوابط قانونیہ کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں نہ لِم کی تفتیش کی اجازت ہے اور اگر کوئی حکمت یا سر تقریب فہم کے لئے بیان کر دیا جاوے وہ محض تبرع ہے وہ اصل جواب نہیں مگر مذاق ایسا بگڑا ہے کہ ان مضامین کو بڑا وقیع سمجھتے ہیں اس لیے ہم بھی تبرعاً اتنا بیان کئے دیتے ہیں کہ کیا کسی کو اپنی زوجہ کے کپڑے پہن کر مجلس میں آنا محض اسی تشبہ کی بناء پر معیوب معلوم نہ ہوگا اور کیا حکام تمدن کہ محض عقل ہی پر سب امور کا مدار سمجھتے ہیں اجلاس پر آنے والوں کے لئے لباس میں کوئی قید قانونی پر عمل کرانے پر مجبور نہیں کرتے اور کیا اس کی مخالفت توہین عدالت نہیں ہے تو کیا شریعت کو اتنی دست اندازی کا بھی حق حاصل نہیں۔

انتباہِ پانزدہم متعلق اخلاق باطنی و جذباتِ نفسانیہ

ان میں ایک غلطی تو مثل معاملات وسیاسیات ومعاشرت کے مشترک ہے کہ اس کو بھی جزوِ دین نہیں سمجھا جاتا اور اس خیال کے غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی یعنی نصوص میں خاص خاص اخلاق پر ثواب یا عقاب کا وارد ہونا۔ اور ایک غلطی خاص یہ کی جاتی ہے کہ بعض اخلاقِ حمیدہ وذمیمہ کی فہرست میں خلط کر دیا گیا ہے یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام رکھ کر حمیدہ قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقت واقعیہ کے اعتبار سے ذمیمہ ہیں اور بعض کو بالعکس چنانچہ قسمِ اول میں سے ایک وہ ہے جس کو ترقی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حقیقت اس کی حرصِ مال وحرصِ جاہ ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کا نام اعزاز

رکھا گیا ہے اور حقیقت اس کی کبر ہے۔ اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو ہمدردی قومی کہا جاتا ہے کہ حقیقت اس کی عصبیت ہے جس میں حق ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا اور اس میں سے ایک وہ ہے جس کو سیاسی حکمت کہتے ہیں جس کی حقیقت تلبیس اور خداع ہے۔ ایک وہ جس کو رفتارِ زمانہ کی موافقت کہا جاتا ہے جس کی حقیقت منافقت ہے وعلیٰ ہذا۔

اسی طرح قسمِ ثانی یعنی وہ بعض اخلاق جن کو ذمیمہ میں داخل کیا ہے اور وہ واقع میں حمیدہ ہیں ان بعض میں سے ایک قناعت ہے جس کو پست ہمتی کہتے ہیں۔ ایک ان میں سے توکل وتفویض ہے جس کو تعطل قرار دیا گیا ہے ایک ان میں سے حمیت دینی وتصلب فی الدین ہے جس کا نام تعصب وتشدد رکھ دیا ہے۔ ایک ان میں سے بذاذت ہے جس کو تذلل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے تواضع ہے جس کو دناءت وخساست سے نامزد کرتے ہیں۔ ایک ان میں تقویٰ ہے جسکو وہم ووسوسہ کہنے لگتے ہیں۔ ایک ان میں سے فضول صحبت سے عزلت ہے جس کو وحشت کہتے ہیں وعلیٰ ہذا۔ اور بعض اخلاق ذمیمہ کا نام نہیں بدلا مگر اس کے مرتکب ہیں اور مستحسن سمجھ کر مرتکب ہیں ایک ان میں سے سوءِظن ہے ایک ان میں سے ظلم اور حقوقِ غرباء سے بے پروائی ہے۔ ایک ان میں سے بے رحمی مساکین کے ساتھ۔ ایک ان میں سے تحقیر ہے۔ ایک ان میں سے قلتِ ادب ہے ایک ان میں سے غیبت وعیب جوئی وعیب گوئی ہے اہلِ علم واہلِ دین کی۔ ایک ان میں سے ریا وتفاخر ہے ایک ان میں سے اسراف ہے ایک ان میں سے غفلت عن الآخرت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور حقائق ان اخلاق کے کتبِ اخلاق میں دیکھنے سے منکشف ہو سکتے ہیں۔ خصوصاً کتبِ مصنفہ حجۃ الاسلام علامہ غزالی اس کے لیے بے نظیر ہیں۔

انتباہِ شانز دہم متعلق استدلال عقلی

آج کل اس کا بہت استعمال ہے مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں۔ ایک ان میں سے یہ کہ دلیل عقلی کو مطلقاً دلیل نقلی

پر ترجیح دی جاتی ہے اس کا قاعدہ اصولِ موضوعہ نمبر ۷ میں بیان ہو چکا ہے ایک ان میں سے یہ ہے کہ تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ فروع شرعیہ کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اس پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے باوجود اس کے دلیل قائم کرنے کے نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ امور ممکنۃ الوقوع پر دلیل عقلی کا مطالبہ کرتے ہیں ان دونوں امر کا غلط ہونا اصولِ موضوعہ نمبر ۵ و نمبر ۶ میں ثابت ہو چکا ہے۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ استبعاد سے استحالہ پر استدلال کرتے ہیں ایک ان میں سے یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں، ومثل ذلک۔

اختتامی التماس

سردست اس پر اکتفاء کیا جاتا ہے اسکے بعد اگر خدائے تعالیٰ مجھ کو یا کسی اور کو توفیق بخشیں تو اسی موضوع پر جس کی تفصیل تمہید میں کی گئی ہے اور اضافہ کی گنجایش ہے گویا یہ حصہ اول ہے اور آیندہ اضافات دوسرے حصص وَ اُفَوِّضُ اَمْرِیْ اِلَی اللّٰہ. اِنَّ اللّٰہ بَصِیْرٌ م بِالْعِبَاد + وَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی خَیْرِ خَلْقِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ الْاَمْجَادِ + اِلٰی یَوْمِ التَّنَادِ+مرقومہ ۲۱ رجب ۱۳۳۰ھ مقام تھانہ بھون صانہا اللّٰہ تعالٰی عَنِ الْفِتَنْ.